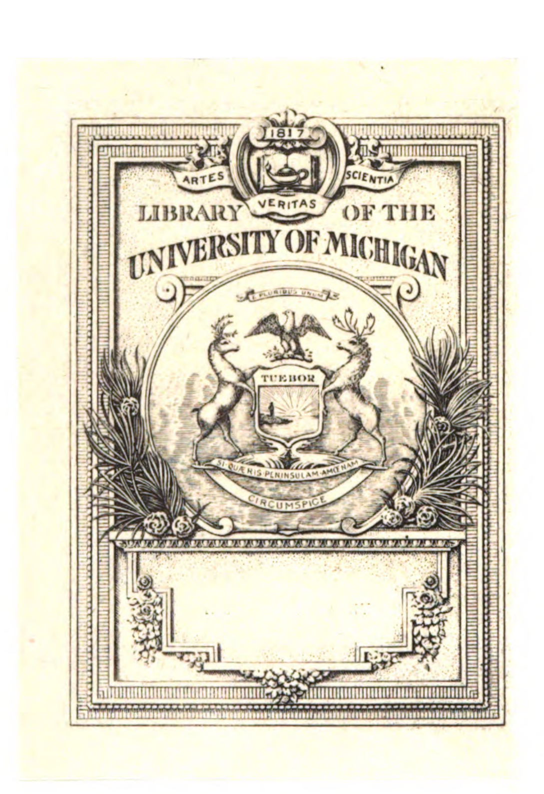



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE


OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit

D. Carl Siegfried, D. Rudolf Seyerlen, D. Friedrich Nippold,
Mitgliedern der Theologischen Facultät in Jena,

und

anderen namhaften Gelehrten

herausgegeben

von

D. Adolf Hilgenfeld,
ordentl. Professor der Theologie in Jena.

Siebenundvierzigster Jahrgang.

Der neuen Folge zwölfter Jahrgang.



Leipzig,

O. R. Reisland.

1904.

Inhaltsverzeichnis.

Drittes Heft.

Anzeigen.

Viertes Heft.

Anzeige.

Das Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1903

ist erschienen und unentgeltlich zu erhalten bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage, Amsterdam. Wir nehmen daraus für unsere Leser die folgenden Nachrichten.

Der Vorstand hatte zu beurteilen eine Antwort auf die Frage: „Eine Geschichte der modernen Richtung in den Niederlanden." Die Abhandlung war holländisch verfafst, unter dem Motto: „Nicht bewundern, nicht beschimpfen, sondern fassen."

Auch auf die zweite Frage hatte der Vorstand nur eine Antwort, eine deutsche, unter einem Johannes 8, 32 entnommenen Motto, erhalten. Die Frage war: „Aus welchen Gründen nimmt man an, dafs wir keine zuverlässige Beschreibung von Jesus' Predigt und Leben in den Evangelien haben? Welchen Einflufs mufs die Anerkennung auf den Sprachgebrauch des Pfarrers und auf die Behandlung des Neuen Testamentes beim Religionsunterricht haben?"

Leider konnte keine der eingesandten Arbeiten den vollen Preis erlangen, aber man bietet dem Autor der ersten Abhandlung 250 Gulden, dem der zweiten 150 Gulden, wenn sie dem Sekretär, Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage in Amsterdam, ihre Namen bekanntgeben wollen.

Als neue Fragen stellt die Gesellschaft:

I. (zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904). „Ist konsequenter Anti-Supranaturalismus möglich, ohne in Naturalismus zu verfallen?"

II. (zu beantworten vor dem 15. Dezember 1905). Die frühere Frage, mit Änderung im zweiten Teil: „Aus welchen Gründen nimmt man an, dafs wir in den Evangelien keine zuverlässige Beschreibung von Jesus' Predigt und Leben haben? Welchen Einflufs mufs die Anerkennung auf die Religionsverkündigung und deren Unterricht haben?"

Die Arbeiten müssen, in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto (das gleichfalls ein beigefügtes versiegeltes Billet trägt, worin Namen und Wohnort des Verfassers angegeben sind), vor den festgesetzten Daten portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage, Amsterdam.

Der Preis ist 400 Gulden.

PROGRAMM

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft

zu

HAARLEM

für das Jahr 1904.

Die Direktoren der TEYLERSCHEN STIFTUNG und die Mitglieder der TEYLERSCHEN THEOLOGISCHEN GESELLSCHAFT haben auf die vor dem 1. Januar 1903 zu beantwortende Preisfrage keine Einsendung erhalten.

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1904 stehen noch die beiden folgenden Fragen aus:

1. „Hat man Grund anzunehmen, dafs die Mithras-Mysterien in ihrer Verbreitung von Kleinasien nach dem Westen Einflufs geübt haben auf die altchristlichen Legenden, Vorstellungen und Gebräuche? Wird dies verneint, wie hat man dann die Verwandtschaft zu erklären?"

2. „Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung über die Absolutheit des Christentums in Zusammenhang mit seinem historischen Charakter, speziell mit Rücksicht auf die durch Tröltsch angeregte Diskussion."



Die im letzten Jahr ausgeschriebene Preisfrage, deren Beantwortung vor dem 1. Januar 1905 erwartet wird, lautet:

„Die Gesellschaft verlangt eine Antwort auf die Frage: Welche Rolle hat das Luthertum gespielt im Niederländischen Protestantismus vor 1618; welchen Einfluſs haben Luther und die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf Niederländer geübt und wie ist es zu erklären, daſs diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?“

Als neue, ebenfalls vor dem 1. Januar 1905 zu beantwortende Preisfrage wird hinzugefügt:

„Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die Entstehung der jüdischen Synagoge und ihre Geschichte bis zur Zeit von Akiba.“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 an innerem Wert, die ausgehändigt wird, sobald die gekrönte Arbeit druckfertig vorliegt.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen wird. Alle eingesandten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, unter ihre Werke aufnimmt, so daſs die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht mit dem Preis gekrönten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit oder ohne Vermeldung des Namens der Verfasser, doch im ersteren Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.“

I.

Jākhîn und Bō'az

(1. Reg 7, 21).

Von

M. Nikolsky,
Wirkl. Staatsrat in St. Petersburg[1]).

Die eben angeführten Wörter sind die Namen zweier Kupfersäulen, die in der Vorhalle des Tempels Salomo's aufgestellt waren, und fanden sich als Inschriften auf diesen Säulen. Wie alle anderen Tempelbauten waren diese Kupfersäulen das Werk phönicischer Baumeister und Handwerker, die auf Salomo's Verlangen durch Hiram, den König der Stadt Tyr, nach Jerusalem hingeschickt worden sind. Leider sind wir nicht im Stande, uns einen klaren Begriff weder von der künstlerischen Ausschmückung, noch von der Bestimmung dieser Säulen zu schaffen, da der Text des 15.—22. Verses des 7. Cap. Reg. I, wo sie beschrieben sind, uns in sehr verkümmerter Gestalt überliefert ist; dazu sind die architektonischen Termini in diesen Zeilen schon an und für sich dunkel und würden, aller Wahrscheinlichkeit nach, in dem heutigen Stande der

[1]) Diese Abhandlung ist zuerst russisch erschienen in der Jubiläums-Ausgabe *Χαριστήρια* zu Ehren des Professors Th. E. Korsch (Moskau 1896). Hier erscheint sie mit Einwilligung des Herrn Verfassers in deutscher Übersetzung des Herrn J. Weinberg in Radom (Russ.-Polen). Anm. des Herausgebers.



Wissenschaft kaum eine klare Vorstellung von der Thatsache auch in dem Falle gewähren, wenn es den Text genau herzustellen gelänge[1]). Eins ist zweifellos, nämlich dass für den Verfasser der Bücher der Könige diese beiden Denkmäler grosse Wichtigkeit hatten: nachdem er besonders eingehend alle Einzelheiten ihrer artistischen Bearbeitung geschildert, fügt er zum Schluss hinzu, dass jede Säule ihren eigenen Namen hatte[2]). In dem vorliegenden Aufsatze wollen wir den Versuch machen, den ursprünglichen Text und den Sinn der oben angeführten rätselhaften Wörter, die, der Erzählung nach, als Namen der Säulen fungirten, wieder herzustellen.

Der ganze Vers (7, 21), der diese Wörter enthält, lautet in der Übersetzung aus dem masoretischen Texte folgendermassen: „Und er errichtete Säulen in der Vorhalle (ʾulam) des Tempels, und errichtete eine Säule rechts und nannte sie *Jākhîn*, und errichtete eine Säule links und nannte sie *Bōʿaz*." Auf die Frage, was denn diese Namen bedeuten, wäre am natürlichsten, zu antworten, dass es Personennamen sind, welche auf den Säulen aufgetragen wurden, um das Andenken dieser Personen zu verewigen. Wir finden auch wirklich diese beiden Wörter als Personennamen; so gehört der Name der rechten Säule, Jākhîn, dem Sohne Simeons (des Hauptes des nach ihm genannten Stammes Gen. 46, 10; Exod. 6, 15; Num. 21, 21) und einer der 24 Priesterclassen (1 Chr. 24, 17), ausserdem einem zu dieser Classe gehörigen Priester (1 Chr. 10, 10); der Name der anderen Säule gehört dem aus dem Buche Ruth und den Genealogien David's bekannten Ahnen dieses Königs. Ist es aber möglich, anzunehmen, dass

[1]) Eine gründliche Untersuchung des ganzen Textes der Erzählung findet sich im Aufsatze B. Stade's, Der Text des Berichtes über Salomo's Bauten, 1. Kö. 5—7, in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1883, S. 129—177.

[2]) Vgl. Näheres bei Riehm im Handwörterbuch des biblischen Altertums S. 651—653.

Salomo die rechte Säule zu Ehren des Sohnes Simeon's oder eines der ganz unbekannten Priester aus den Simeoniten, die andere aber zu Ehren seines Ahnen Boaz benannte? Es könnte noch wohl eingestanden werden, dass Salomo den Namen des Boaz, eines seiner Ahnen, erwähnte; freilich wäre es auch dann sehr schwer, einen Grund zu finden, weshalb Salomo gerade den Boaz bevorzugt, während er doch wichtigere Vorahnen hatte, wie z. B. den Jshai oder seinen Vater David; aber ganz unmöglich ist es, ähnliche Beweggründe für die Wahl der Benennung der ersten Säule, Jākhîn, ausfindig zu machen. Noch weniger kann man darin einstimmen, dass diese Säulen mit den Namen unbekannter, aber während des Tempelbaues entweder an und für sich oder in Beziehung zum Tempel wichtiger Männer bezeichnet worden seien, etwa mit den Namen der Baumeister und Bauverwalter oder mit den Namen der Söhne Salomo's und seiner Würdenträger. Salomo konnte unmöglich auf den Gedanken kommen, das Andenken irgend eines seiner Zeitgenossen an dem sichtbarsten Punkte seiner Bauten zu verherrlichen; wenn das nicht für die Zeit, sondern für die Ewigkeit bestimmte Gebäude irgend einen Namen führen sollte, so konnte es nur sein eigener Name als dessen Stifters, Eigentümers und Königs sein: weder seine Söhne noch seine Würdenträger, desto weniger aber die Baumeister und Künstler, grösstenteils von phönicischer Herkunft, konnten auf eine Bevorzugung vor dem König und eine Verewigung ihrer Namen in der Inschrift auf den neuerrichteten Denkmälern einen Anspruch machen.

Wahrscheinlicher scheint die Annahme, dass die Namen der Säulen den Sinn irgend einer Idee, welche der Bestimmung ihres Baues entsprach, wiedergeben sollten und daher nicht auf Personen, sondern auf die Bauten selbst zu beziehen sind. Aber auch hier stossen wir bei der Erklärung der Bedeutung der Worte auf unüberwindliche Hindernisse. Der Name der ersten Säule lässt eine Er-

klärung in dieser Richtung gewissermassen zu: das Wort *Jākhîn*, Hiph. von *kûn*, fest stehen, würde im imperf. jussiv. die Bedeutung haben: „möge Er befestigen“, „möge Er Dauerhaftigkeit verleihen“ (d. i. möge Gott ... diesem Baue); was aber soll denn *Bō'az* bedeuten? Gewöhnlich zerlegt man es in zwei Wörter: *bô* und *'az*, d. i. „in Ihm (in Gott) [ist] Kraft“, oder, mit Umwendung der Vocalisation: *bā* und *'oz*, in der Kraft! oder: in der Herrlichkeit! (zu ergänzen: möge Gott verweilen!), aber im ersten Falle ist unverständlich, warum *ô* nicht scriptionem plenam hat, im anderen aber — warum eine umgekehrte Vocalisation, d. h. *ō* statt *ā*, *ā* statt *ô*, entstanden ist? Aber abgesehen von alledem muss sich noch ein Zweifel regen, dass so unbedeutende, abgerissene Ausrufe für würdig erachtet wurden, als Texte der einzigen Inschriften auf dem zum ersten Male dem Gott des jüdischen Volkes errichteten Tempel verwertet zu werden; für ein nach den damaligen Zeiten und Vorstellungen so grossartiges Gebäude durften klarere und mehr der Idee der Bauten entsprechende Aufschriften gewählt werden, wenn überhaupt die Absicht, den Tempel mit derartigen Inschriften zu schmücken, einmal vorhanden wäre.

So sehen wir denn, dass, obwohl der wörtliche Sinn der Stelle in 1 Reg. 7, 21 die oben erwähnten Worte als Namen der Säulen betrachten lässt, es doch in der Wirklichkeit grosse Schwierigkeiten bietet, sie in diesem Sinne zu deuten. Es drängt sich vielmehr der Gedanke auf, diese Wörter bildeten eine ganze Inschrift, die in zwei Hälften auf den beiden Säulen geteilt worden sei und ihr Erscheinen auf den Säulen ausschliesslich den phönicischen Baumeistern zu verdanken habe. Der Weg zu einer solchen Annahme und Deutung der Inschrift ist durch den verstorbenen E. Renan gebahnt worden. Wir wollen seine Worte getreu anführen: „Ces deux colonnes, œuvre supposée de Hiram le fondeur, en tout cas œuvre tyrienne, frappèrent les Hébreux et, ainsi qu'il a coutume d'arriver chez les

peuples peu artistes, firent naître beaucoup d'imaginations singulières. On leur donna les noms; on les appela Jakin et Boaz. Il n'est pas impossible que les deux mots eussent été écrits, comme des graffiti talismaniques, par les fondeurs phéniciens, sur les colonnes

jkn *b'z*

'Que (Dieu la) fasse tenir droite par (sa) force'

et qu'ensuite les deux mots magiques aient été pris pour les noms des deux colonnes par des personnes peu au courant des choses phéniciennes" [1]). Es wäre hiermit die Inschrift nach Renan's Meinung eine hebräische, d. h. in hebräischer Sprache verfasste; ihr richtiger Sinn talismanartigen Inhalts wäre aber nur den Phöniciern bekannt gewesen. Renan geht aber weiter und ist bereit, einzugestehen, dass die Inschrift selbst in der phönicischen Sprache verfasst worden sei. In der Anmerkung zu den oben angeführten Worten fügt er hinzu: „peut-être ces mots sont-ils phéniciens, le verbe *kn* étant pris pour le verbe ‚être'. La phrase, continuée d'une colonne à l'autre, seraint alors l'équivalent de *jehî bā'oz* ‚qu'elle soit en force'."

Diese geistreiche Vermutung eines der angesehensten Semitologen der heutigen Zeit, nämlich dass diese Worte einen einheitlichen Satz bilden und in phönicischer Sprache verfasst seien, beansprucht unsere volle Aufmerksamkeit. Aus dem Standpunkte des Hebräischen kann die Inschrift unmöglich bei der heutigen Gestalt des masoretischen Textes erklärt werden. Die einzige denkbare Deutung auf dem Grunde der hebräischen Sprache ist diejenige, welche Renan angiebt; es genügt aber ein einziger Blick auf den oben angeführten Text seiner Übersetzung, auf alle Ergänzungen zu dem, was thatsächlich im ursprünglichen Texte gegeben ist, die ja seine Übersetzung stillschweigend voraussetzt, auf alle diese künstlichen Stütz-

---

[1]) E. Renan, Histoire de peuple d'Israel, t. II, p. 143—144.

mittel, um die Unzulänglichkeit und Unzuverlässigkeit seiner Wortdeutung einzusehen. Aber auch die Deutung auf phönicischer Grundlage, die Renan versucht hat, ist nicht minder unbefriedigend; es genügt, darauf hinzuweisen, dass wir hier kein Subject finden und daher die Aufschrift auf ganz verschiedene Dinge bezogen werden kann. Die grösste Schwierigkeit aber auf dem Wege der Lösung all' dieser Fragen und Bedenken besteht darin, dass der masoretische Text dieser Inschrift grosses Bedenken erregt, nicht nur in Betreff seines Vocalismus — was wir schon zum Teil erörterten —, sondern, was auf dem Gebiete der semitischen Sprachen viel wichtiger ist, in Bezug auf den Consonantismus der beiden Wörter. Wir machten den Versuch, die ursprüngliche Gestalt dieser Wörter wieder herzustellen, und es stellte sich als Resultat eine befriedigende Deutung der Wörter heraus, wie auch eine neue Bestätigung der Meinung, dies sei eine phönicische Inschrift, die von den phönicischen Baumeistern beim Tempelbau ausgehauen worden sei.

Bisher ist nirgends die Aufmerksamkeit auf die Lesung dieser Wörter in der LXX-Übersetzung gelenkt worden. Man muss überhaupt gestehen, dass die Wichtigkeit dieser Übersetzung für das Verständnis und die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes des Alten Testamentes erst in der neuesten Zeit aufgetaucht ist, nachdem sich (hauptsächlich dank Paul de Lagarde's Untersuchungen des Septuaginta-Textes) herausgestellt hat, dass die griechische Übersetzung von einer ganz anderen Redaction des biblischen Textes gemacht ist, die von der masoretischen verschieden und verhältnismässig viel älter ist. Jetzt ist es gar nicht mehr denkbar, in Text- und Exegesefragen lediglich mit dem masoretischen Texte auszukommen, ohne die griechische Übersetzung in Betracht zu ziehen. Insbesondere aber gilt dies von dem ersten (im LXX-Canon dem dritten) Buche der Könige, denn hier bieten der masoretische und Septuaginta-Text bei Weitem grössere

Unterschiede als in irgend einem anderen Buche des Alten Testamentes dar, sowohl in der Verteilung der Textabschnitte wie in allen anderen Einzelheiten. Die Sache wird noch complicirter dadurch, dass die Septuaginta-Übersetzung dieses Buches ihrerseits in so verschiedenen Redactionen erscheint, dass man an das Vorhandensein verschiedener Originale für so auseinandergehende Übersetzungen glauben muss. Einen fast diametralen, schroffen Gegensatz bieten die beiden ältesten und wichtigsten Codexe der Septuaginta, nämlich der alexandrinische (Britisches Museum) und der vaticanische. Jedoch eine allseitige Untersuchung der Verschiedenheiten dieser beiden Texte liefert uns einen festen und zuverlässigen Boden für die Textkritik nicht nur des ersten (dritten) Buches der Könige, sondern überhaupt des ganzen Alten Testamentes[1]); es tritt nämlich immer deutlicher hervor, dass der Codex Alexandrinus den origenistischen, auf Grundlage der Masora corrigirten Hexapla-Text darstellt; der Codex Vaticanus dagegen ist nach allen Wahrzeichen derjenige alte uncorrigirte Text, welcher Origenes als Grundlage für seine Ausbesserung gedient hat. Mit anderen Worten: in diesem Texte, welcher von dem masoretischen so stark abweicht, dürfen wir die ursprüngliche Redaction der LXX in ihrer reinsten Gestalt finden. Im vorliegenden Falle, in der Textkritik des ersten König-Buches 7, 21, werden wir den Untersuchungen die Leseart des vaticanischen Codexes[2]),

---

1) Eine vortreffliche Arbeit ist besonders hervorzuheben: Silberstein, Über den Ursprung der im Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der alexandrinischen Übersetzung überlieferten Textgestalt, in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1893, Heft 1, und 1894, Heft 2.

2) Nach der Facsimile-Ausgabe des P. Pius IX.: C. Barzellone, Bibliorum Sacrorum graecus Codex Vaticanus. Romae 1868—1872. und nach Ausgabe H. B. Sweete, The Old Testament in Greek. Cambridge 1887—1891. — In den alten und neuen Ausgaben des Septuaginta-Textes nach dem Codex Vaticanus wird gewöhnlich als Grundlage die Editio sixtina herbeigezogen (Vetus Testamentum juxta

als der zuverlässigsten und ältesten Textabschrift, zu Grunde legen; jedoch müssen wir ihn auch mit vielen anderen Codexen vergleichen, die irgend eine Verwandtschaft[1]) mit ihm haben, wie auch mit der völlig wieder hergestellten (in Bezug auf die historischen Bücher des Alten Testamentes) lucianischen Recension[2]).

Der Vers 1. Reg. 7, 21 lautet im vaticanischen Codex folgendermassen: *και εστησεν τους στυλους του αιλαμ του ναου και εστησεν τον στυλον τον ενα και επεκαλεσεν το ονομα αυτου ϊαχουμ· και εστησεν τον στυλον τον δευτερον και επεκαλεσεν το ονομα αυτου βαλαζ̣.* Wir finden hier eine von der masoretischen ganz verschiedene Leseart, nämlich *Ιαχουμ* und *Βαλαζ̣*; weder das Eine noch das Andere kann als einfache Transcription des masoretischen Textes gelten. Was das erste Wort, *Ιαχουμ*, anbetrifft, so kann es noch in Bezug auf seinen Consonantismus zu einer einheitlichen, für den masoretischen und Septuaginta-Text gemeinsamen Lautgehalt zurückgeführt werden; ganz anders aber sind die Dinge bei dem anderen Worte, *Βαλαζ̣*, gestaltet. Betrachten wir nun jedes Wort insbesondere.

Dem vaticanischen *Ιαχουμ* würde im hebräischen Texte eine Form *jakûm* entsprochen haben, wenn das erstere ihre richtige Transcription gewesen wäre. Das ist aber schon aus dem einen Grunde nicht zulässig, weil wir weder im Hebräischen noch im Phönicischen eine Wurzel *kûm*, sondern nur eine Wurzel *ḳûm* (mit emphatischem *ḳ*) mit der Bedeutung „aufstehen“, „sich aufrichten“ finden. Nun lässt sich fragen, ob es nicht wirklich im hebräischen

---

Septuaginta et auctoritate Sixti V. Romae 1586). Auf derselben Grundlage beruht auch die Ausgabe C. Tischendorf's: Vetus Testamentum graece. Editio septima 1887.

[1]) Zu diesem Zwecke dient das einzige Handbuch: H. Holmes, Vetus Testamentum cum variis lectionibus, Oxonii 1818 (II. t.).

[2]) Paul de Lagarde, Librorum veteris Testamenti Canonicorum pars prior. Göttingen 1883.

Original, das als Grundlage der Septuaginta-Übersetzung verwendet worden war, eine Form *jaḳûm* gab, ein Wort, welches von einer Wurzel abgeleitet ist, die gänzlich verschieden von *kûn*, dem Stamme der Form *Jākhîn*, ist? Dass wir es hier mit der Wurzel *ḳûm* zu thun haben, kann schon aus dem Grunde angenommen werden, dass in der Mehrheit der Codexe der LXX nach Holmes die Leseart nicht *Ιαχουμ*, wie in dem Codex Vaticanus, sondern *Ιακουμ* ist (in 17 gegen 6). Wenn wir ferner in Betracht ziehen, dass in der LXX das *k* (kaph) gewöhnlich durch *χ*, das *ḳ* (koph) aber durch *κ* wiedergegeben wird, und dass das auslautende *μ* in *Ιαχουμ* ebenfalls in der Mehrheit der Codexe vorgefunden wird (16 gegen 7 nach Holmes), so würde der Schluss völlig folgerichtig erscheinen, dass der Septuaginta-Übersetzung eine Form von der Wurzel *ḳûm*, nicht aber *kûn*, wie in der Masora, zu Grunde lag. Und dennoch haben wir gewichtige Gründe, anzunehmen, dass die Septuaginta-Übersetzer im Original eine Form von der Wurzel *kûn* (fest, stramm stehen), am wahrscheinlichsten in der Gestalt *jakûn*, vor sich hatten; wir finden nämlich in einer parallelen Stelle, im 2 Chr. 3, 17, diese beiden Worte nicht in ihrer ursprünglichen Lautgestalt, sondern in griechischer Übersetzung, wobei dem *Ιαχουμ* — *κατορθωσις*, dem *Βαλαζ* — *ισχυς* entspricht. *Κατορθωσις* setzt eben nicht *jaḳûm*, sondern *jakûn* oder *jakîn* voraus. Die Form *Ιαχουν* haben nur drei Codexe (unter ihnen auch der alexandrinische, der also in diesem Falle in Bezug auf die Vocalisation vom masoretischen abweicht), aber aller Wahrscheinlichkeit nach stellt sie die ursprüngliche Leseart der LXX dar; was den Übergang des *χ* in *κ*, des *ν* in *μ* anbetrifft, so sind es Erscheinungen, die in den Septuaginta-Recensionen in Transcriptionen anderer Wörter ihre Analogie finden. So findet z. B. der Übergang eines *ν* in *μ* im Eigennamen *Rᵉûbên* statt, welcher in den Hauptcodexen, im vaticanischen und alexandrinischen, *Ρουβην* transcribirt wird, in den meisten aber den Auslaut *μ* trägt:

Ρουβειμ (4 Codd.), *Ρουβημ* (1 Cod.), *Ρουβιμ* (14 Codd.). Was ferner das Schwanken zwischen *χ* und *κ* in den Codexen der LXX anbetrifft, so lässt es sich dadurch erklären, dass das hebräische *k* (kaph) nicht selten in der Septuaginta durch *κ* wiedergegeben wird, obgleich der Regel nach ihm *χ* entspricht; so ist z. B. *Karmel* durch *Καρμηλος*, *Koreš* durch *Κυρος* transcribirt und dergl. Es bleibt uns nur die Frage übrig, ob der Vocal *ου* (*û* oder *u*) in der Übersetzung der LXX ursprünglich war oder nicht Diese Frage können wir ohne Weiteres bejahen, denn wir finden in sämtlichen (handschriftlichen) Codexen nach Holmes ausschliesslich *ου* (*Ιαχουμ*, *Ιακουμ*, nur in einem Codex *Ιακωβ*; wir haben es aber hier offenbar mit einem Schreibfehler, *ω* statt *ου*, zu thun); nur in der Complutenser steht *Ιαχιν* ganz vereinzelt, aber in Übereinstimmung mit dem masoretischen Texte, — eine Leseart, welche offenbar keinen Wert für die Textkritik der LXX hat. So ist also die ursprüngliche Leseart der LXX *Ιαχουν*, was dem hebräischen *jakûn* (oder juss. *jakun*), d. h. dem ḳal von kûn entspricht, während wir in der masoretischen Leseart jākhîn, die Form des Hiph'il vorfinden.

Der Widerspruch, welcher sich solchermassen zwischen dem Masora-Texte und der LXX bildet, hat keine wesentliche Bedeutung, denn sowohl der eine wie der andere Text sind auf einem aus blossen Consonanten bestehenden Originale begründet. Die Frage dagegen, wer die Oberhand in Bezug auf den Vocal der zweiten Silbe gewinnt, der masoretische Text oder die LXX-Übersetzung, hängt völlig mit der Lösung einer anderen Frage — welche Redaction hat im Grossen und Ganzen die Spuren grösserer Ursprünglichkeit und garantirt das beste Verständnis des Textes? — zusammen. Wir wenden uns daher zum anderen Worte, dem Namen der zweiten Säule, auf welchen das ganze Gewicht der Frage fällt. Der vaticanische Text der LXX liest, wie gesagt, *Βαλαζ*. Der wesentliche Unterschied dieser Leseart von der masoretischen besteht in

dem Vorhandensein des λ zwischen den beiden anderen Consonanten, was dem Worte eine ganz andere Bedeutung verleihen muss. Nun fragt es sich: ist dieses λ im LXX-Texte als ursprünglich zu betrachten? Von den 36 Codexen, die bei Holmes verzeichnet sind, haben 25 λ, wobei 3 Codexe mit dem vaticanischen *Βαλαζ* auch in Bezug auf die Vocale gänzlich übereinstimmen [1]), und diese Leseart wird durch alle älteren Uncialcodexe gestützt. Während die das λ enthaltenden Lesearten grösstenteils dreivocalig sind, haben die λ-losen Lesearten nur zwei Vocale: *Βααζ*, *Βιαζ*, *Βιας*, *Βοας*, *Βιωζ*, *Βοοζ*, *Βοος*, *Βιοζ*. Offenbar haben alle diese Varianten trotz ihrer verschiedenen vocalischen Beschaffenheit und der Verschiedenheit in der Wiedergabe des auslautenden Consonanten eine und dieselbe Grundlage und stimmen mit dem Masora-Texte in Bezug auf den Consonantbestand, in einer Handschrift aber (123 bei Holmes) und in der Complutenser Ausgabe auch im Vocalismus (nämlich *Βοας*) überein. Wenn wir uns nun zu den Varianten mit λ wenden, so finden wir vielmehr eine äusserst verschiedene, complicirte und lautreiche Vocalisation; so lesen wir ausser den einfachen Formen *Βαλαζ* (3 Codd.), *Βολοζ* (1 Cod.) auch: *Βαολαοζ* (1 Cod.), *Βολοαζ* (1 Cod.), *Βαολοαζ* (11 Codd.), *Βοολαζ* (1 Cod.), *Βοολοαζ* (2 Codd.), *Βαλοαζ* (1 Cod.), *Βαϑλοαζ* (1 Cod.), *Βαολοεζ* (1 Cod.), *Βοαολαος* (1 Cod.) [2]). Der Reichtum an

---

[1]) In der (oben angeführten) Editio sixtina, auf welcher die Mehrheit der LXX-Ausgaben fusst, ist die Leseart: *Βολωζ*, — eine falsche Leseart, welche aber in die Ausgabe Holmes' übergegangen ist.

[2]) In unserem slavischen Texte finden wir ebenfalls die Leseart mit λ, aber in Bezug auf den Vocalbestand stossen wir hier an neue Varianten. Wir wollen die Hauptcodexe anführen, welche es mir persönlich kennen zu lernen gelang. So 1. nach der Handschrift des Hauptarch. des Min. d. Auswärt. Nr. 902/1468: „Und er errichtete eine Säule und hiess ihren Namen *jakomu*, d. i. Stütze, und errichtete eine andere Säule und nannte ihren Namen *vaalaazĭ*, d. i. Feste" 2. nach dem Ms. des Grafen A. S. Uvarov, Nr. 3: „und er errichtete ... ihren Namen jakymŭ und errichtete ... Namen *vaalamŭ*"; 3. nach

Vocalen, welchen wir in den oben angeführten Wörtern vorfinden, zwingt uns, anzunehmen, dass im hebräischen Urtext ein Wort stand, welches nicht aus lediglich 3 Consonanten, wie jedes semitische Wort, sondern aus 4 oder 5 Lauten bestand, d. h.: die entsprechende Wurzel muss eine quadriliterale oder quinqueliterale gewesen sein. Wenn wir diese zwei Arten der Wiedergabe eines und desselben Wortes betrachten, eine sehr einfache, auf dem masoretischen Texte begründete und aus 3 Consonanten bestehende (bʿz), die andere aber eine complicirte, nicht nur 3 (blz), sondern vielmehr 4 (blʿz) oder sogar 5 (bʿlʿz) Consonanten voraussetzende, so kommen wir zu dem unvermeidlichen Schluss, dass wir in dieser letzten, so eigenartigen, gänzlich von der Masora unabhängigen, eine ganz andere als der masoretische Text voraussetzende Leseart die echte, ursprüngliche Leseart der LXX vor uns haben. Dagegen stammen all' die oben angeführten Formen, die mit dem alexandrinischen Codex (*Βοος*), der lucianischen Recension (*Βαας*) und mit dem masoretischen Texte übereinstimmen, aus der Zeit des Erscheinens des Hexapla-Textes her und fussen auf der Berichtigung des Urtextes der LXX nach der Masora.

Versuchen wir nun auf Grund der griechischen Umschrift *Βαλαζ* und anderer Varianten dieser Transcription, das entsprechende hebräische Wort oder die Wortgruppe des Urtextes wieder herzustellen. Dass wir es hier nicht mit einem dreiradicaligen, sondern mindestens mit einem vierradicaligen Wort zu thun haben, geht schon, abgesehen von den vorher angeführten Gründen, aus der Thatsache

der Hschr. der Synod.-Bibl. Nr. 915: „und er . . . ihren Namen *jakumŭ* und . . . Namen *valaazŭ*". Darin findet ihre Bestätigung die durch A. W. Gorsky und K. I. Nevostrujev ausgesprochene Meinung, die vier König-Bücher in altkirchenslavischer Übersetzung stimmten im Gegensatz zu den anderen Büchern des Alten Testamentes mehr mit dem vatican. Codex überein (s. den Bericht über die slav. Mss. der Synod.-Bibl., Abteil. I, 1855, S. 31 ff.).

hervor, dass es weder im Hebräischen noch im Phönicischen noch in irgend einer semitischen Sprache eine Wurzel, die aus diesen 3 Consonanten in dieser Reihenfolge (*blz*) besteht, irgend einmal gegeben hat. Wir müssen also gestehen, dass wir es hier entweder mit einem anderssprachigen und namentlich aus einer nicht-semitischen Sprache entlehntem Worte zu thun haben oder mit einer Wortgruppe, welche aus zwei selbständigen Wörtern besteht, die man nur darum in ein Wort verband, weil man es als einen Eigennamen deuten zu dürfen glaubte. Die erste Annahme ist sehr unwahrscheinlich, denn wir finden überhaupt in der hebräischen Sprache eine ungemein geringe Anzahl Fremdwörter — viel mehr giebt es im Phönicischen, aber grösstenteils sind es Lehnwörter aus dem Griechischen oder Lateinischen —; es bleibt also nur die andere Möglichkeit zu untersuchen. Fangen wir die Analyse vom Wortauslaut an. Im vaticanischen Codex ist der Auslaut *αζ*, in der Mehrheit dagegen der anderen Codexe, die in Übereinstimmung mit dem vaticanischen *λ* haben, nämlich in 19 gegen 6, finden wir nach dem *λ* zwei Vocale (*a* und *o*) in verschiedener Reihenfolge, woraus zu schliessen ist, dass hier, was aus dem Hiatus folgt, ein Guttural, der gewöhnlich in der griechischen Umschrift unterlassen wird, vorauszusetzen ist. Auf die Frage, was denn da für ein Laut war, giebt uns die Übersetzung des ganzen Wortes in 2 Chr. 3, 17 (*ισχυς*) Bescheid; diese Übersetzung ist offenbar nur auf den Wortauslaut begründet und weist auf ein *'ōz* (mit *'ain*) = *Kraft* hin; was die erste Hälfte des Wortcomplexes anbetrifft, so hielt es der Übersetzer offenbar für unbequem, es zu übersetzen; warum, werden wir unten erfahren. Auf diese Weise sehen wir, dass die beiden letzten Consonanten in der Inschrift der zweiten Säule in dem masoretischen und im Urtext der LXX übereinstimmen (*'z*), dass aber die Übersetzung der LXX offenbar auch den ursprünglichen Vocal des Originals (*o*, nicht *a*, wie in der Masora) erhalten hat,

denn wir haben in 20 Codd. gegen 5 den Laut *o*, allein (1 Cod.) oder in Verbindung mit *a* (19 Codd.). Was nun die erste Hälfte des Wortes, die in der griechischen Umschrift aus 2 Consonanten (*bl*) in Verbindung mit 2 (oder 3) Vocalen besteht, anbetrifft, so muss ihr im hebräischen Urtexte ein ganzes Wort mit 3 Consonanten entsprochen haben, wobei der mittlere Consonant ein gutturaler sein muss, worauf das Vorhandensein des Hiatus hinweist. Nur 3 Wurzeln kommen hier in Betracht, nämlich *bhl* in der Bedeutung: Niederlage, Erschütterung, *bḥl* in der Bedeutung: Ekel, Niederträchtigkeit, und *b'l*, die in der Form des Appellativums *ba'al*, „Herr", „Gott", und als Eigennamen *Ba'al*, Baal, eine phönicische Gottheit, gebraucht wird. Von den Wurzeln mit einem mittleren (langen) Vocal könnten wohl *bûl* in der Bedeutung „Erzeugnis" und *bêl* in dem Namen der bekannten babylonischen Gottheit Bel in Betracht gezogen werden, aber in solchem Falle müsste der mittlere Vocal im Griechischen ein *ω* oder *ου* oder *η* sein. Von den drei oben angeführten Wurzeln mit einem mittleren Guttural können wiederum die ersten beiden infolge ihrer Bedeutung (Erschütterung, Niederträchtigkeit) kaum zu einer Inschrift passen und müssen daher ausser Betracht gezogen werden. Es bleibt also nur eine Wahl, nämlich *ba'al*. Wenn nun dem so ist, so muss die Aufschrift der zweiten Säule nach dem Urtext der LXX aus 2 Wörtern: *ba'al 'ōz*, d. i. „[der] Herr" (oder Baal) + Kraft" bestanden haben.

So hat uns also die Analyse des Textes der LXX-Übersetzung zur Wiederherstellung einer ganz neuen, gänzlich von der masoretischen abweichenden Lesart der Inschrift auf den Säulen gebracht: sie wird also statt Jākhîn Bō'az

יכן בעל עז
jakun ba'al 'oz

gelautet haben. Wenn wir diese Wörter vom Standpunkte des Hebräischen übersetzen, so erhalten wir keine be-

friedigende Deutung: „Es möge stehen der Herr der Kraft.“ Sowohl diese Thatsache wie auch das Vorhandensein des Wortes *ba'al*, des Namens der phönicischen Hauptgottheit, in der Inschrift haben mich veranlasst, mich an das Phönicische zu wenden und, nach dem Vorbilde E. Renan's, auf diesem neuen Gebiete die Deutung des Sinnes des ganzen Satzes herauszugewinnen zu suchen. In Wirklichkeit finden wir hier alle Kennzeichen einer phönicischen Inschrift. Wenn wir nämlich dem Worte *kûn* die Bedeutung beilegen, die es im Phönicischen hat, nämlich die des Zeitwortes „sein“, wie das arabische *kâna*, das Wort *ba'al* aber in dem Sinne des phönicischen *Ba'al* deuten, so taucht der Sinn der Inschrift ganz klar heraus, und sie kann sowohl vom Standpunkte der phönicischen Etymologie und Epigraphik als vom Standpunkte der heutigen exegetischen Forderungen in Bezug auf den Bibeltext befriedigend erklärt werden. „Es möge Baal eine Kraft sein“, d. h. er möge das von ihren Händen Erschaffene festhalten, — das wollten eben die Phönicier durch diese Aufschrift, welche ihnen rein talismanartig schien, ausdrücken. Das für die besprochene Inschrift wesentliche Wort *'oz* wird oft in phönicischen Inschriften vorgefunden und bezieht sich immer auf die Gottheit als ihr Attribut. So finden wir in der Inschrift Nr. 95 der französischen Ausgabe[1]), dass die Göttin *Anat* (= *'nt*) *'oz ḥajjim* (= *'z ḥjm*), d. i. robur vitae, genannt wird; in dem griechischen Texte dieser Inschrift sind diese Worte durch σωτειρα wiedergegeben. Ausserdem findet sich dieses Wort im Eigennamen *'oz-Melek* (= *'z mlk*), d. i. *die Kraft des Melek* (= Moloch), in den Inschriften Nr. 371[2]) und 412[3]). In einem phönicischen Eigennamen, welcher uns in griechischer Umschrift überliefert ist, finden wir das Wort

[1]) Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars I, tom. I, fasc. 1, p. 114 (Paris 1881).

[2]) Ibid. fasc. 4, p. 411 (1887).

[3]) Ibid. fasc. 4, p. 423.

'oz in Verbindung mit *Ba'al*: *Ασ-βολος*[1]). Unten werden wir eingehender die griechische Umschrift *βολ* des Wortes *Ba'al* besprechen, jetzt aber ist die Thatsache zu constatiren, dass wir hier dieselbe Wortgruppe, nur in umgekehrter Reihenfolge, vor uns haben, also nicht Ba'al 'oz, sondern *oz'-Ba'al*, „die Kraft des Baal" (ganz dem hebräischen 'Uzzijjāhû, *'Οζίας*, d. i. „Jahwe's Kraft", entsprechend). Die Phrase: *jakun Ba'al 'oz* selbst hat ihre Parallele in phönicischen Inschriften mit dem Imperf. jussiv. des Verbum *kûn* in der Bedeutung: „es möge sein", so z. B. lesen wir in der Inschrift Eschmunasar's[2]): *'l jkn lm mškb* ne sit eis lectus, und ferner: *w'l jkn lm bn* neve sit eis filius. In der von uns besprochenen Inschrift: „es möge Baal eine Feste sein" (d. h. möge er diese Baute aufrechthalten), ist das Verhältnis des Wortes „Kraft" zu Baal analogisch dem Verhältnis der entsprechenden Wörter in der Inschrift Nr. 95, wo die Göttin Anat robur vitae, griechisch *σωτειρα*, genannt wird.

Nun aber ergiebt sich die Frage: Ist es denn wahrscheinlich, dass auf den Säulen des Tempels Jahve's, des Gottes Israel, Wörter aufgezeichnet worden seien, die auf eine andere Gottheit (Baal), diejenige Gottheit nämlich, die in der späteren Geschichte Israels in einen so feindlichen Gegensatz zum Gott Israels getreten, zu beziehen sind? Ba'al und Jahve schliessen im Bewusstsein der Propheten-Schriftsteller einander aus; der Name Ba'al auf den Säulen des Tempels Jahve's sollte daher als eine Schmähung der Stätte betrachtet werden, die dem wahren Gott Moses' und der Propheten geweiht ist. Wenn es aber richtig ist, dass im Bewusstsein der schriftstellerischen Propheten Jahve im schroffsten Gegensatz zu Ba'al erscheint, so ist es ebenso wahr, dass in der Wirklichkeit, in der vorprophetischen Periode, besonders zur Zeit der

[1]) P. Schröder, Die phönicische Sprache. Halle 1869. S. 95.
[2]) Corp. Inscr. Sem., Pars I, fasc. 1, p. 14.

Richter, David's und Salomo's, der Name Ba'al keineswegs als Antithese des Namens Jahve's betrachtet wurde, ja, sogar als Appellativum dem Jahve selbst in der Bedeutung „Herr“ (engl. Lord in der spec. Bedeutung als Benennung der Gottheit. Übers.) beigelegt war. Das wird insbesondere durch einige Personeneigennamen bestätigt. So hatten zwei Söhne Saul's den Namen *ba'al*; einer hiess *M'ri-ba'al*, *Μεριβααλ* (1. Chr. 9, 40b), d. i. „der Held des Herrn“, der andere *'Iš-ba'al*, d. h. „der Mann des Herrn“ [1]. Die andere Form dieses Namens in demselben Verse (1. Chr. 9, 40a und 8, 14) *M'ribhba'al* ist offenbar eine Entstellung der oben angeführten Form, durch einen Schreibfehler herbeigeführt (Dittographie). Für den Redactor einer späteren Zeit erschien dieser Name *ba'al* im Eigennamen des Sohnes Saul's so anstössig, dass er zu einer euphemistischen Umwendung seine Zuflucht nahm und an seine Stelle in 2. Sam. 21, 8 das Wort *bōšeth*, „Schande“, „Scham“, setzte, so dass sich die Form *M'ri-bōšeth* erhielt, welche ihrerseits in *M'phî-bōšeth* (*Μεμφιβοσθε*) entstellt wurde. Wir finden dieselbe Erscheinung im Namen des anderen Sohnes Saul's, seines Thronfolgers, *'Iš-ba'al*: sein Name erscheint in einer veränderten Form *'Iš-bōšeth* (2. Sam. 2, 8—4, 12), *Ιεβοσθε*; es kann keinem Zweifel unterliegen, dass auch hier das Wort *bōšeth* statt *ba'al* als euphemistische Correction steht. Das kann schon aus der Thatsache der Undenkbarkeit des Namens *'Iš-bōšeth* mit der Bedeutung „der Mann der Schande“, „der schändliche Mann“, „der Schandkerl“ (vgl. *M'ri-bōšeth* = „der Held der Schande“) gefolgert werden. Wer wird solch einen Namen getragen haben? Kann er wohl für einen Königssohn und nachher König passend gewesen sein? Am deutlichsten ist aber diese Art der Namensveränderung in Gedeon's Namen kennen zu lernen, näm-

[1]) Vgl. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, S. 260; ausserdem S. 181 Anm. 1.

lich *Jerubba'al*, *Ιεροβααλ* (Richter 7 u. 8); in 2. Sam. 11, 21 erscheint derselbe Name in der Form *Jerubbōšeth*, während wir in der LXX *Ιεροβααλ* finden. (Die letzte Thatsache ist ihrer hohen Bedeutung für die gegenseitige Beziehung des masoretischen und des Septuaginta-Textes wegen besonders hervorzuheben. Übers.) Sogar für die Prophetenperiode haben wir einen unmittelbaren Fingerzeig, dass *ba'al* als Appellativum für die Bezeichnung des Jahve selbst fungirte; so sagt einer der ältesten Propheten-Schriftsteller, Hoseas, 2, 18: „An jenem Tage, ist der Spruch Jahve's, wirst du mich ‚mein Mann', aber nicht mehr ‚mein Baal' (*ba'alī*) nennen." Diese Thatsachen beweisen hinreichend, dass zu den Zeiten Salomo's der Name *ba'al* auf den Tempelsäulen den wahren Verehrern Jahve's keine Veranlassung zu irgend welchem Anstoss geben konnte, zumal da die Inschrift zweifelsohne in denselben Schriftzeichen, die bei den Hebräern üblich waren, dargestellt wurde und daher keineswegs den Eindruck etwas Fremdartigen, Ausländischen machen konnte: sämtliche Wörter ihres Inhalts fanden sich ja auch im Hebräischen, obwohl ihr Sinn dem Insassen etwas dunkel erscheinen musste. Erst nachher, besonders als nach der Reform des Königs Josias (621 v. Chr.) der Kampf gegen die fremden Culte sich verschärfte, erhielt der Name *ba'al* selbst, auch in seiner Anwendung auf Jahve, für die wahren Bekenner der reinen Jahve-Religion einen anstössigen Charakter. Daraus erklären sich die Umänderungen im Texte der *ba'al* enthaltenden Eigennamen, wovon wir oben gesprochen haben; daraus erklärt sich wahrscheinlich auch, warum im masoretischen Texte aus *ba'al 'ōz* ein *Bō'az* gebildet wurde, ein Eigenname, der mit dem Namen eines der Vorfahren David's identisch war; in Analogie damit wurde auch aus dem *jakun* ein Eigenname nach Art eines schon vorhandenen Jākhîn geschaffen. Es wäre auch denkbar, dass die Übersetzer der entsprechenden Stelle in 2. Chr. 3, 7 der LXX von denselben Beweggründen ausgegangen sind,

als sie in der Aufschrift der zweiten Säule nur das zweite Wort, *'ōz* (*ισχυς*), übersetzt, das erste aber, *ba'al*, nicht berücksichtigt haben.

Um so interessanter und erwünschter ist es für uns, dass die alexandrinische Übersetzung uns trotzdem die ursprüngliche Gestalt der Inschrift überliefert hat. Es ist bemerkenswürdig, dass wir durch die LXX nicht nur den Urconsonantismus des semitischen Textes der Inschrift, sondern auch seinen Vocalismus zu erschliessen in den Stand gesetzt sind, der ja in der phönicischen (und hebräischen) Schrift nicht zum Ausdruck kommen konnte; wir sind es im Stande wenigstens da, wo uns der Vocalismus wesentlich notwendig ist, z. B. in der Form *Ιαχουν*, wo uns das *ου* als Exponent der rein phönicischen Verbalform gelten kann, oder in dem Vorherrschen des *o*-Lautes in der Endung der Inschrift der anderen Säule, im Worte *'oz*. Wir glauben aber das Recht zu haben, auch aus der Vocalisation des Wortes *ba'al*, wie sie verschieden in den vielen Redactionen der LXX ausgedrückt ist, Nuancirungen der rein phönicischen Vocalaussprache zu erschliessen. Denn auf welchem Wege ist in der That das Vorhandensein des *o* in der Mehrheit der LXX-Codexe im Worte *ba'al* (*Βαολ*, *Βολ*, *Βοολ*, *Βοαολ*) zu erklären? Auf dem Gebiete der hebräischen Sprache ist es unmöglich, eine Erklärung zu finden; dafür wissen wir aber, dass in der phönicischen Sprache die Neigung, die *ă*- und *ā*-Laute als o auszusprechen, in viel grösserem Masse als im Hebräischen vorhanden war.[1]); so finden wir es, was das Wort *ba'al* anbetrifft, in zwei lateinischen und griechischen Umschriften bei Schriftstellern: ausser *Βαλ* und *bal* (z. B. in *Ἰϑο-βαλ-ος*, *Hanni-bal*) begegnen wir auch einer Transcription *βολ* (*bol*). Wir entnehmen dem Werke Schröder's Beispiele der letztgenannten Umschriftweise[2]): *Ἄδωνις*

---

[1]) Schröder, Die phönicische Sprache, S. 124—126.

[2]) Ibid. S. 95.

δεσπότης ὑπὸ Φοινίκων καὶ Βολου ὄνομα (Hesych.), *Βωλαθήν* = *b'l'jtn*, „der alte Baal", *Ἄσβολος* = *'zb'l*, *Ἐκήβολος* = *ḥikkaba'al*, „der auf den Baal hoffende", *Ἀγλίβολος*, *Ἰαρίβολος* und dergl. Schröder führt ausserdem sehr viele Beispiele des Übergangs von *ba'al* in *bul* oder *ul* in nordafrikanischen Ortsnamen an, z. B. Albula = *'hl B'l*, Muzul = *me'oz Ba'al* und dergl. Manchmal haben die Phönicier in der Aussprache ihres Gottesnamens Ba'al den ă-Laut so nahe zu *o* geneigt, dass nur ein langes ō zum Vorschein kam, welches sogar den *l*-Consonanten in sich einzog, worauf einige phönicische und punische Wörter in lateinischer und griechischer Umschrift hinweisen: Salambo = *Ṣelem ba'al*, „Baal's Bildnis", ein phönicischer Göttinname, Chanebo = *Hanni-ba'al* (Hannibal), ein punischer Männername Bosihar = *B'lzkr* (in einer lateinischen Inschrift) und a. [1]). Auf Grund dieser Thatsachen könnte im masoretischen Texte die Form Bō'az als Verkürzung des *ba'al* in *bō* erklärt werden, es ist aber diese Vermutung sehr unwahrscheinlich, — am wahrscheinlichsten ist hier anzunehmen, dass die masoretische Form ein Ergebnis des Bestrebens ist, den Namen Ba'al gänzlich zu verwischen, während wir dagegen in der LXX das Bestreben sehen, möglichst vollkommen sowohl dem Consonantismus als auch einigen Nuancirungen der rein phönicischen Vocalaussprache gerecht zu werden.

---

[1]) Die Beispiele sind Schröder, S. 103, entnommen.

II.

Das Johannes-Evangelium und seine neuesten Kritiker.

Von

A. Hilgenfeld.

Es war das Sturmjahr 1848, an dessen Schlusse ich das Vorwort schrieb zu dem für meine äussere Lebensstellung folgenschweren Buche: „Das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt“ (1849), welches die damals herrschende Theologie mächtig erregte durch den Versuch, ihr Lieblingsevangelium, unbeschadet seiner hohen Originalität, der Entwickelung des Gnosticismus, welchen ich damals allerdings überschätzte, einzureihen. Schon in dem Buche über „Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung“ (1854) habe ich die Originalität des 4. Evangelisten auch gegen die eigentlichen Gnostiker mehr hervorgehoben. Gleichwohl galt ich lange Zeit als ein Stürmer der Evangelienkritik, welcher bei dem Johannes-Evangelium selbst über F. C. Baur hinausgegangen sei. In Wahrheit hatte ich nur die geschichtliche Stellung des Johannes-Evangeliums so scharf als möglich zu bestimmen versucht. Der Altmeister der Tübinger Schule hat aber auch als scharfer Kritiker des Johannes-Evangeliums den Apostel Johannes als das lange lebende Haupt der Kirche Kleinasiens und als den Seher der Apokalypse stets festgehalten. In dieser Hinsicht ist über ihn hinausgeschritten Theodor Keim, welcher in seiner „Geschichte Jesu von Nazara“ (Bd. I, 1867) die radicale Kritik Ernst Lützelberger's erneuerte, dass der Apostel Johannes gar nicht, geschweige denn so lange Zeit in Ephesus gewirkt und auf der Insel

Patmos die Apokalypse geschaut habe, dass wir also von ihm nicht eine einzige Zeile in dem Neuen Testament besitzen. Mein standhafter Widerspruch hat es nicht verhindert, dass diese weitestgehende Johannes-Kritik in der liberalen Theologie unserer Tage durchzudringen scheint, wenn nicht schon durchgedrungen ist. Den Apostel Petrus als Märtyrer in Rom habe ich gegen Baur und Lipsius aufrecht erhalten. In dieser Hinsicht habe ich die liberale Theologie der Gegenwart auf meiner Seite. Andererseits behaupte ich mit Alttübingen gegen die modernen Liberalen den Apostel Johannes, über welchen die Rede ausgehen konnte, er sei der Jünger, der nicht stirbt (Joh. XXI, 23), als den langlebigen Apostel Asiens. Die in manchem heissen Kampfe verfochtenen Ergebnisse meiner Johannes-Forschungen haben einen Abschluss erhalten in der „Historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament" (1875). Es sind folgende: In Asien war das von der jüdischen Gesetzesreligion losgerissene Christentum, welches auch dort Paulus begründet hatte, zurückgedrängt durch den Urapostel Johannes, den Seher der Apokalypse, welcher in diesen Landen auch anstatt der paulinischen Nichtbeobachtung jüdisch-gesetzlicher Feier- und Festtage die Beobachtung der Quartadecima, des 14. Nisan als eine ebenso dem Gesetze wie dem Abschieds-Paschamahle Jesu entsprechende Jahresfeier einführte. Aber auch in Asien steigerte die christliche Gnosis die paulinische Losreissung von dem Nomos, von dem urapostolischen Anschluss an die jüdische Gesetzesreligion zu der Losreissung von dem Kosmos, in welchem doch noch Paulus das Christus-Reich, wenn auch nicht tausend Jahre lang, schliesslich eintreten liess. Der Gnosticismus riss die Geistesreligion des Christentums selbst von dem Schöpfer des Kosmos und Gotte des Nomos los, welchen doch noch Paulus als den Gott des Evangeliums festgehalten hatte. Die mächtige gnostische Zeitbewegung konnte den überweltlichen Christus des Höchsten nicht mehr durch Annahme von Blut und Fleisch

(Hebr. II, 14) in den nicht von dem Höchsten selbst geschaffenen Kosmos eingetreten sein, sondern hier nur erschienen und vor dem Kreuzestode verschwunden sein lassen. Sie konnte auch praktisch die wahren Christen als Geistesmenschen nicht mehr an die Gesetze des schlecht geschaffenen Kosmos binden, sondern die sittliche Weltordnung nur als ungenügend oder mindestens gleichgültig, wenn nicht gar hinderlich, ansehen, also entweder in zuchtlosen Libertinismus oder in einen überspannten Asketismus verfallen. So ward das Band zerrissen, welches den Gott des Evangeliums mit dem Gotte des Nomos, den vernünftigen Gottesdienst des Paulus (Röm. XII, 1) mit der Sittlichkeit des Lebens zusammenhielt. Eine Neuerung, welche das alte Christentum, auch in der gesetzesfreien Fassung des Paulus, gefährden musste (1. Joh. II, 7. 24). Kein Wunder, wenn in Asien, wo das Ansehen des Urapostels Johannes überwiegend geworden war, aus der paulinischen Minderheit ein Deutero-Johannes hervortrat mit den Briefen, welche wohl schon tiefe Eindrücke des entstehenden Gnosticismus zeigen, aber unverkennbar den Dualismus, namentlich den Doketismus der gnostischen Christologie und den Libertinismus der gnostischen Ethik bekämpfen. Kein Wunder, dass dieser Deutero-Johannes auch in einem Evangelium wohl mit Aneignung hoher gnostischer Gedanken die Erhabenheit der christlichen Geistesreligion über die jüdische Gesetzesreligion wahren, aber auch die doketische Verflüchtigung des Gekreuzigten durch den Gnosticismus abwehren, dagegen auf dem Gebiete der christlichen Sitte den urapostolischen, insbesondere protojohanneischen Anschluss an die Gesetzesreligion in der Quartadecima beseitigen wollte. Der Kreuzestod des Erlösers sollte ebensowohl ein in Wirklichkeit dargebrachtes als auch ein die Gesetzesreligion aufhebendes Opfer sein. Dass das Johannes-Evangelium nicht vor der Entstehungszeit des Gnosticismus geschichtlich zu begreifen ist, haben Theologen wie Wilhelm Mangold und Emil Schürer

anerkannt. Will man aber den Apostel Johannes als das hochverehrte Oberhaupt der Kirche Asiens nicht mehr anerkennen, so wird schon der Lieblingsjünger des seinen Namen führenden Evangeliums ein Rätsel.

I. Diese Ansicht über die 5 Johannes-Schriften des Neuen Testaments habe ich, namentlich in dieser Zeitschrift, standhaft verfochten nicht blos gegen die theologische Rechte, welche weder die Apokalypse noch das 4. Evangelium nebst den Briefen dem Apostel Johannes nehmen lassen will, und gegen die theologische Mitte, welche die Apokalypse einem Nichtapostel dieses Namens, das 4. Evangelium nebst Briefen dem Apostel zuschrieb, sondern auch gegen die theologische Linke, welche alle Johannes-Schriften dem Zebedaiden absprach und denselben als lange lebendes und nachwirkendes Haupt der Kirche Asiens strich. Diese Linke ist aber in einer gemässigteren Gestalt neuestens emporgekommen. Adolf Harnack hat in dem inhalts- und auch lehrreichen Werke über „Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius", I. Band: Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus (1897), über die Johannes-Schriften des Neuen Testaments in der bescheidenen Haltung einer „Hypothese" folgende Ansicht vorgetragen: Der Apostel Johannes wird wohl, wie auch andere Apostel, einmal Asien berührt und sich dort ausserordentliche Hochschätzung erworben haben, aber dort bis zu seinem Tode gelebt hat er nicht (S. 628 f.). Ein anderer Johannes, ein hellenistisch gebildeter Jude aus Palästina, im weiteren Sinne ein Herrenjünger, ist als Presbyter nach Ephesus gekommen (S. 679). Dieser Johannes, welcher gar sieben Gemeinden Asiens, obenan Ephesus und Smyrna, im Namen Christi und des Geistes gebietet, also dort gleichfalls ausserordentlich hoch geschätzt ward, hat in den letzten Kaiserjahren Domitian's (93—96) eine oder auch mehrere jüdische Apokalypsen christlich überarbeitet und so unsere Apokalypse geschaffen (S. 245 f. 675). Unter dieser Voraussetzung bekennt Harnack (S. 675, 1)

sich „zu der kritischen Ketzerei, die die Apokalypse und das Evangelium auf Einen Verfasser zurückführt". Dieser Johannes ist nicht blos der in den Johannes-Briefen sich nicht namentlich einführende „Presbyter", sondern hat auch vor etwa 110 das 4. Evangelium verfasst, mit Berufung auf den Augenzeugen (Joh. XIX, 35) und mit Auszeichnung des Lieblingsjüngers, als welcher der in Asien hochgeschätzte Apostel Johannes gemeint ist (S. 676 f.). So kann man das 4. Evangelium wohl bezeichnen „als ein *εὐαγγέλιον Ἰωάννου (τοῦ πρεσβυτέρου) κατὰ Ἰωάννην (τὸν Ζεβεδαίου)*" (S. 677). Der Presbyter Johannes schrieb es „wahrscheinlich zunächst für einen kleinen Kreis nahestehender Schüler und unter Anlehnung an Überlieferungen, die er von dem Apostel Johannes erhalten hatte. Als das Evangelium in die Öffentlichkeit drang, ist anfangs noch gewusst worden, dass es kein schriftstellerisches Werk des Zebedaiden Johannes sei." Harnack lässt auch die Möglichkeit zu, dass von den Presbytern, deren mündliche Überlieferungen Papias ausforschte, wirklich welche den Apostel Johannes noch gesehen haben. „Die Traditionen [des Apostels und des Presbyters] werden hier bald zusammengeflossen sein." „Schwerlich aber hat bei der Verwechselung lediglich das 'Unbewusste' eine Rolle gespielt. Der [später hinzugefügte] 24. Vers des 21. Cap. des 4. Ev. . . . wird immer ein starkes Indicium dafür bleiben, dass man in Ephesus geflissentlich das 4. Evangelium für ein Werk des Apostels nachträglich ausgegeben, somit den Apostel und den Presbyter absichtlich identificirt hat (S. 679 f.)."

Den Apostel Johannes in Asien kann also doch auch Harnack nicht ganz beseitigen. Wenn der Zebedaide sich in diesem Lande so ausserordentliche Hochschätzung erworben hat, so ist er doch am Ende der Seher der Apokalypse, welcher thatsächlich wie ein Apostel an die sieben Gemeinden Asiens schreibt. Ist der Kern der Apokalypse nicht zu entchristlichen, ist dieselbe vielmehr eine Urkunde urapostolischen Judenchristentums, so wird

die von dem alexandrinischen Dionysios begonnene Kritik wohl Recht behalten, die Verschiedenheit des Apokalyptikers von dem Evangelisten und Briefschreiber zu behaupten. Dagegen, dass der Evangelist, welcher den Apostel Johannes als seinen Gewährsmann und als den Lieblingsjünger Jesu andeutet, sehr wohl der schon von Papias bezeugte Presbyter Johannes gewesen sein kann, ist nichts zu sagen. Aber hatte auch er in Asien ausserordentliche Hochschätzung gefunden, so ist es schwer begreiflich, dass man in Ephesus nachträglich geflissentlich und absichtlich darauf ausgegangen sein sollte, sein Evangelium dem Apostel gleichen Namens zuzuschreiben. So kommt eine Geflissentlichkeit, welche man von dem Evangelisten selbst fernhalten will, doch nachträglich zu Tage. Durch nichts ist es vollends zu rechtfertigen, wenn man dem ehrwürdigen Polykarp von Smyrna, als er sich um 155 gegen den römischen Bischof Aniketos auf den Apostel Johannes, mit welchem er, wie mit anderen Aposteln, die Quartadecima stets beobachtet habe, feierlich berief (bei Euseb. K.G. V, 24, 16), eine Verwechselung des Presbyters mit dem Apostel Johannes zuschreibt. Freilich hat auch Willibald Beyschlag's wohlbegründeter Widerspruch (in den Theol. Stud. u. Krit. 1898, I, S. 71—115) es nicht verhindert, dass in weiten Kreisen, welche oft über die vorsichtige und hypothetische Haltung des Meisters hinausgehen, die langjährige und nachhaltige Wirksamkeit des Apostels Johannes in Asien als abgethan gilt.

Den Lieblingsjünger des Herrn als den Apostel Johannes, welcher in Ephesus sein Leben beschloss, kennt aber auch die alte gnostische Überlieferung, welche in den Johannes-Acten enthalten ist[1]). Da wird §§ 87—105 eine *Διήγησις θαυμαστὴ* geboten, in welcher der Johannes des

---

[1]) *Πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου* in: Acta Apostolorum apocrypha post Constantinum Tischendorf ediderunt R. A. Lipsius et M. Bonnet. Partis alterius Tom. I. ed. Maximilianus Bonnet. Lips. 1898, p. 151—216.

Leucius Charinus, des Verfassers alter apokryphischer Apostel-Acten, aus der irdischen Erscheinung (um nicht zu sagen: dem irdischen Leben) des Herrn so viel mitteilt, dass ich in dieser Zeitschrift (1900, I, S. 1—61) „den gnostischen und den kanonischen Johannes über das Leben Jesu“ zusammenstellen konnte [1]). Da hat man auf alle Fälle urkundlich den nicht im Fleische gekommenen Jesus Christus, welchen die kanonischen Johannes-Briefe als antichristliche Irrlehre bezeichnen, welchen auch das kanonische Johannes-Evangelium von vorn herein ausschliesst durch den nachdrücklichen Satz I, 14 *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* und noch durch ebenso nachdrückliche Beglaubigung der Leibhaftigkeit des Auferstandenen berücksichtigt. Eine Beziehung des einen Johannes-Berichtes auf den anderen ist nicht zu verkennen. Schon aus Bruchstücken des gnostischen Johannes-Berichtes hatte Peter Corssen [2]) den Schluss gezogen, dass die gnostischen *περίοδοι Ἰωάννου* des Leucius Charinus von dem Evangelium und den Briefen des Johannes noch unabhängig waren, dass der 4. Evangelist vielmehr, „wenn nicht das Werk des Leucius selbst, so doch die Traditionen vor sich hatte, die Leucius auch nicht geschaffen, sondern vorgefunden und ausgestaltet hatte“. Der Bericht des gnostischen Johannes liegt nun vollständig vor. Hätte der gnostische Johannes den kanonischen schon gekannt, so müsste er ihn anfangs so gut wie unbeachtet gelassen, in der Leidensgeschichte aber geradezu verhöhnt haben, wogegen der kanonische Johannes, wenn er den gnostischen kannte, gerade dessen anstössigste Züge, wie die verächtliche Darstellung des Holzkreuzes und die bei dem Lichtkreuze erfolgte Himmelfahrt (*γ'* 40), geradezu ausgeschlossen haben würde durch die Anwesenheit des Lieblingsjüngers bei dem Holzkreuze (Joh. XIX, 26. 27) und die Aussage des Auferstandenen,

---

[1]) In dem Texte *ά*, 1 ist nach *ὤφθη* ausgefallen *ἐν τῷ μνημείῳ*.
[2]) Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, 1896, S. 131.

dass er noch nicht aufgestiegen sei zu dem Vater (Joh. XX, 17). So habe ich denn den kanonischen Johannes in Hinsicht des Doketismus für antignostisch erklärt, obwohl ich dessen gnostische Grundlage ebenso wenig leugnete wie bei Schleiermacher die spinozistische. Ich schloss: „Freilich, wenn die Kritik früher, um die zeitgeschichtliche Stellung des kanonischen Johannes zu ermitteln, seine dem Gnosticismus zugewandte Seite hervorheben musste, so setzt sie nur ihr Werk fort, indem sie auch die dem Gnosticismus abgewandte Seite beachtet, durch welche die Briefe und das Evangelium des Johannes in der christlichen Kirche so hohe Bedeutung erworben haben und für alle Zeit behaupten werden."

II. Habe ich also die Mitte des vorigen Jahrhunderts erregt durch den gnostischen Johannes in unserem Kanon, so habe ich, ohne mir in der Hauptsache zu widersprechen, das gegenwärtige Jahrhundert begonnen mit dem antignostischen Evangelisten Johannes. Noch in dem ersten Jahre dieses Jahrhunderts erklärte aber ein gelehrter und ideal gerichteter Philosoph Teichmüller'scher Schule in Zürich, Johannes Kreyenbühl, den 4. Evangelisten für einen richtigen Gnostiker, welchen man bisher nicht einmal für einen christlichen Irrlehrer gehalten hatte[1]). In dem ersten Bande seines Werkes: „Das Evangelium der Wahrheit, neue Lösung der johanneischen Frage" (1900), S. 29, liest man: „Auf den Boden der Gnosis hat Adolf Hilgenfeld das Evangelium gestellt, — ein an sich verdienstliches Unternehmen, das aber am unrechten Ende angefasst wurde, weil die valentinianische Gnosis, aus welcher das Evangelium hervorgegangen sein soll,

---

[1]) So leicht ist dieses Buch auf keinen Fall abzuthun, wie es von F. X. Kufl geschieht in der Litterar. Rundschau für das kathol. Deutschland 1902, 7: „Ein verspäteter Hegelianer will nach der philosophischen Methode seines Meisters die Rätsel des Evangeliums lösen." Anders hat denn doch W. Bousset in dem Lit. Centralblatt 1903, 9 das Werk Kreyenbühl's gewürdigt.

vielmehr den längeren Bestand und den Gebrauch des Evangeliums durch Valentin und seine Schule voraussetzt." [1]) S. 544: „Schon Hilgenfeld hat, ohne Ahnung eines Zusammenhangs des 'johanneischen Christus' mit dem Verfasser des Evangeliums, darauf hingewiesen, dass sich der johanneische Christus ähnlich wie der Magier Menander für den Gesandten Gottes in fast ausschliesslichem Sinne erklärt hat (Ketzergesch. S. 187 Anm. 308). Ebenso vergleicht er die Unsterblichkeitsverheissung des Magiers Menandros mit den nachdrücklichen Verheissungen des 'johanneischen Christus' (S. 188 Anm. 309). Indem er diese Parallele zog, hat Hilgenfeld, ohne zu wissen, die Hand an die Klinke der Thür gelegt, die zur einzigen Lösung des johanneischen Problems führt, und für den Verfasser dieses Buches [Kreyenbühl] sind gerade diese Hinweise der Anlass gewesen, tiefer in das Labyrinth dieser Frage einzudringen, wobei er Schritt für Schritt die wachsende Gewissheit gewann, dass in der Identität des 'johanneischen Christus' mit dem 'Magier Menandros' der Schlüssel zur Lösung des Rätsels zu finden sei." Daran, dass Kreyenbühl zu solcher Ansicht gekommen ist, bin ich wirklich unschuldig. Die Thür, an deren Klinke ich schon die Hand gelegt haben soll, hat er gewaltsam eingebrochen. Der einzige wahre Gesandte Gottes an den Kosmos und eine innere Unsterblichkeit, welche den Tod nicht sieht, sind wohl auch dem 4. Evangelisten nicht fremd. Aber die alten Berichte stimmen darin überein, dass der samaritische, in Antiochien lehrende Magier Menander sich selbst für den Gesandten Gottes erklärte und durch eine von ihm selbst gelehrte Taufe die innere Unsterblichkeit verleihen wollte, also noch ausserhalb des

---

[1]) S. 108: „Aus diesem Grunde ist die Ansicht Hilgenfeld's von dem valentinianischen Ursprung und Charakter des Evangeliums (Das Evangelium und die Briefe Johannis, 1849) mit Recht allgemein, auch vom Verfasser selbst aufgegeben." In Wahrheit hatte ich anfangs nur grosse Verwandtschaft mit dem Valentinianismus behauptet.

Christentums stand. Erst sein Schüler Saturninus erkannte in Jesu Christo den Gesandten Gottes an den Kosmos an. Für die hohen Gedanken des christlichen Gnosticismus habe auch ich in jungen Jahren geschwärmt. Aber eingehendere Forschungen, wie sie niedergelegt sind in der „Ketzergeschichte des Urchristentums“ (1884) und in der Abhandlung über den Gnosticismus (in dieser Zeitschrift 1890, I, S. 1—63), haben mich zu der Erkenntnis geführt, dass die Gnosis ausging von einer in der Gottheit selbst entstandenen Störung als Ursache des unvollkommen geschaffenen Kosmos, aus welchem sie die Erlösung nur durch einen Eingriff des Hyperkosmischen geschehen lassen konnte. Das ist ein Leiden in der Gottheit, welches schon Clemens von Alexandrien für eine gottlose Lehre erklärt hat (Exc. ex scr. Theodoti § 30). Die gnostische Grundansicht, dass der Weltgedanke (die Ennoia) sich von dem Willen des göttlichen Vaters abgelöst und so den unvollkommenen Kosmos veranlasst habe, ist schon ein Schopenhauerianismus, für welchen ich nicht schwärmen kann. So habe ich denn nichts damit zu thun, dass Kreyenbühl die Gnostiker von Simon Magus an für die wahren Christen erklärt, welche von den Kirchenmännern oder den Vulgärchristen seit Ignatius von Antiochien verketzert und namentlich einer doketischen Ansicht von Christo ohne allen Grund beschuldigt seien. Der Doketismus ergab sich mit innerer Notwendigkeit aus der gnostischen Weltansicht, weil Christus als reiner Geist in den unvollkommen geschaffenen Kosmos nicht leibhaftig eingehen konnte, ohne befleckt zu werden. Der gnostische Doketismus ist eine unleugbare Thatsache. Auf den entschiedenen Doketismus des gnostischen Johannes, welcher Jesum bei seinem Wandel auf Erden nicht einmal Fussstapfen hinterlassen lässt (ά, 45), hat Kreyenbühl auch nicht die geringste Rücksicht genommen. Wenn die Johannes-Briefe offenbar solchen Doketismus bestreiten, so lässt er sie streiten gegen das Menander-Evangelium, welches erst durch kirchliche Fälschung dem Johannes

zugeschrieben sei. Der gnostische Johannes, welchen Kreyenbühl ganz ausser Acht lässt, giebt sich in Ephesus selbst für den von dem Herrn geliebten Jünger aus (ά, 23) und zeugt gegen die heutzutage vorgenommene Beseitigung des Johannes als des lange lebenden Apostels Asiens, welche Kreyenbühl schon als erwiesen ansieht. Als den „Jünger, den Jesus lieb hatte“ (Joh. XIII, 23, XIX, 26; XX, 2), soll Menander sich selbst, „den wahren Fortsetzer des von Christo begonnenen Offenbarungswerkes“, bezeichnet haben (S. 153 f.). Solche schon an sich überkühne Behauptungen sind nur durch die von mir stets bestrittene Beseitigung des asianischen Apostels Johannes möglich geworden und dienen schwerlich zu deren Empfehlung.

Der 4. Evangelist gilt seit alter Zeit als der Adler unter den Vieren, weil er mit dem Aufschwunge zu dem im Anfange bei Gott, ja selbst Gott seienden Logos beginnt. So scheint er das Subject der evangelischen Geschichte von vorn herein über die Menschheit zu erheben, ein Evangelium des göttlichen Logos einzuleiten. Den Grundgedanken des göttlichen Logos hat aber schon der jüdische Alexandrinismus, dessen Abschluss Philo darstellt, ausgebildet. Dass nun der 4. Evangelist den Philo gekannt, benutzt, seine Allegorien sich zum Teil angeeignet hat, findet auch Kreyenbühl (S. 385) erwiesen durch den französischen Protestanten Jean Réville in der Schrift: „La doctrine du Logos dans les œuvres de Philon“ (1881). Aber er bestreitet durch „die wahre Bedeutung des Prologs“ ganz entschieden „den Irrtum des Logosevangeliums“ (S. 377 f.). „Der Prolog hat allerdings eine grosse Bedeutung für das Verständnis des Evangeliums, aber nicht in dem herkömmlich angenommenen Sinne, als ob damit die Umsetzung der Geschichte Jesu in die wunderbare Übergeschichte des Logos-Christus eingeleitet und grundgelegt, der Leser zum Verständnis dieser metaphysischen Wundergeschichte angeleitet werden sollte. Der

Logosbegriff des Prologs ist allerdings ein wichtiger Begriff dieser Einleitung, aber nicht in dem Sinne, dass dadurch der geschichtliche Christus in eine göttliche Hypostase, eine Art zweiter Person in der Gottheit verwandelt und damit das Subject geschaffen werden sollte, welches nun im ganzen Evangelium redend und handelnd auftritt. Diese Meinung von einem Logos-Christus und einem Logos-Evangelium ist vielmehr ein Grundirrtum der Auslegung, welcher beseitigt und durch eine andere Auffassung ersetzt werden muss, wenn der Inhalt des Evangeliums in seinem wahren Lichte erstrahlen soll." Der eigentliche Vorgänger des 4. Evangeliums soll nicht der jüdische Philo von Alexandrien, sondern der gnostische Simon von Gitta in Samarien gewesen sein, dessen „Grosse Apophasis" Kreyenbühl zuversichtlich für echt erklärt, ohne meine Gegengründe (Ketzergeschichte d. U. S. 453 f.) zu entkräften. Der Logos in dem Prolog des 4. Evangelisten sei zu verstehen, wie Simon's *ῥίζα τῶν ὅλων*, nämlich „in Bezug auf Gott", nicht in Bezug auf den Menschen, „göttlicher, nicht menschlicher Logos und Gottes Wesen selbst" (S. 383). Der Verfasser des Prologs schwanke keinen Augenblick, wie Philo beständig, zwischen der negativen Bedeutung der Gottheit, wonach ihr alle Prädicate abgesprochen, und der positiven, wonach ihr alle Vollkommenheit beigelegt werden muss. „Sein erstes Wort ist die in Welt und Mensch immanente Gottheit, Licht, Liebe, Leben, Geist, Gnade, Wahrheit, Vater." (S. 385). Kreyenbühl ist auch geneigt, aus den Anfangssätzen des Prologs eine Polemik gegen Philo herauszuhören (S. 388). Dass der Satz Joh. I, 14 „und der Logos ward Fleisch" nicht im Sinne Philo's ist, hat Unsereiner längst gesehen. Während wir hier aber eine Abweisung des gnostischen Doketismus finden, lässt Kreyenbühl (S. 417) diesen Satz vielmehr gerichtet sein „gegen den unberechtigten Vorwurf des Doketismus, den Ignatius in den Worten *μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον* formulirt, Polykarp aber und die so-

genannten zwei ersten Johannes-Briefe gemäss dem in Smyrna getroffenen Übereinkommen (vgl. S. 68. 305) nachgesprochen haben“ (S. 417).

Ignatius von Antiochien ist es, welcher das 4. Evangelium veranlasst hat. Auch die Echtheit der 7 seinen Namen führenden Briefe hat Kreyenbühl (S. 284—348) von den gegenwärtigen Wortführern der liberalen Theologie zuversichtlich angenommen, aber in einem ihnen schwerlich zusagenden Sinne. Haben die alten kirchlichen Ketzerbestreiter die Verfälschung des Christentums zurückgeführt auf den samaritischen Magier Simon, so sieht Kreyenbühl den wahren Archihäretiker vielmehr in Ignatius von Antiochien, dem Urheber des bis jetzt bestehenden falschen Christentums. Er war der Urheber „der unerhörten Neuerung, Christus mit Haut und Haaren zu vergotten, ihn als Mensch zu einem Gott zu machen und seine Gottheit auf seine menschlichen Schicksale auszudehnen“ (S. 286). Bei Ignatius von Antiochien „erscheint zum ersten Mal im bewussten Gegensatz zu der persönlichen Heilsverwirklichung“ das katholisch-hierarchische Princip (S. 322), „ein System, das einer im tiefsten Grunde unchristlichen Persönlichkeit den Ursprung verdankt“ (S. 323). So hatte denn Ignatius für die Ziele der Gnosis, welche in Antiochien der wahre Geisteschrist Menander vertrat, schlechterdings kein Verständnis. In seinen Augen war Jeder ein Doket, „der sich vor dem krassen Fetisch seines Erlöser-Gottes und seinem ganzen kirchlich-hierarchischen Heilsapparat nicht bedingungslos niederzuwerfen bereit war“ (S. 333). Ignatius hat, nachdem er von Antiochien abgeführt war, um in Rom die ersehnte Märtyrerkrone zu empfangen, als er in Smyrna und Troas die 7 Briefe an Asianer und Römer schrieb, noch seiner alten Bekannten in Antiochien gedacht und diese guten Christen als wahre Ungeheuer dargestellt, insbesondere als schreckliche Doketen, was sie gar nicht waren, verketzert. Geschehen zwar nicht, wie die alte Überlieferung einstimmig berichtet, unter Kaiser

Trajanus, sondern, wie auch andere Verfechter der Echtheit dieser Briefe zur Zeit sich zu behaupten erlauben, erst unter Kaiser Hadrianus.

Zur Antwort auf solchen Angriff des Ignatius lässt nun Kreyenbühl (S. 144 f.) den wahrhaft christlichen Gnostiker Menander in Antiochien unter Kaiser Hadrian das 4. Evangelium verfasst haben, in welchem er, bescheiden und schonend zugleich, einerseits sich selbst nicht nannte, sondern nur andeutete als den Lieblingsjünger Jesu, andererseits auch (V, 43) seinen „Erzfeind Ignatius, der unter religiösem Vorwand nur seine eigene Ehre, die Ehre und Macht des Hierarchen [auf dem Todeswege nach Rom?] sucht“, nicht vergisst. Menander's Werk soll als „das Evangelium der Wahrheit“ wohl etwa 20 Jahre lang namenlos bestanden, aber sofort grosses Aufsehen gemacht haben: „Der ungeheure Eindruck, den das Evangelium der Wahrheit auch auf die kirchlichen Kreise gemacht hat, musste auf die kirchliche Mühle gelenkt, das Evangelium musste im kirchlichen Sinne corrigirt, emendirt, rectificirt, umgedeutet und sein unleugbar christlicher Gedankengehalt in die orthodoxe kirchliche Glaubensform gegossen und so dem kirchlichen Vulgär-Christentum dienstbar gemacht werden.“ Man sollte meinen, eine Schrift, welche auch die kirchlichen Kreise so aufgeregt hatte, könnte nach 20 Jahren nicht mehr mit einiger Veränderung und einem unschädlichen Anhange unter dem Namen des kirchlichen Säulenmannes Johannes dem kirchlichen Vulgär-Christentum dienstbar gemacht worden sein. Aber Kreyenbühl fährt fort: „Dieser Process hat mit den Fälschungen und Interpolationen, mit der Umdeutung der Polemik der sogenannten Johannes-Briefe begonnen und mit der von Irenäus ausgebildeten Johannes-Fabel und seinem Kampfe gegen Valentinianer und Magier und schliesslich mit der Anerkennung des Evangeliums als eines kanonischen in Rom geendet.“

Kleinere vulgärchristliche Zuthaten findet Kreyen-

bühl (S. 153. 382) Joh. IV, 22[b]. XVII, 3 u. ö. Der vermeintliche Nachtrag Joh. XX, 30—XXI, 25 soll um 150 von einer anderen Hand herrühren und „im Dienste der Umbildung des Evangeliums zu einer kirchlichen Lehrschrift“ stehen (S. 156). Da werde der ungenannte Lieblingsjünger gedeutet „auf den langlebenden Jünger des Herrn in Kleinasien“ und dieser zum Verfasser des Evangeliums gemacht. Aber gemeint ist hier noch nicht der Zebedaide Johannes, da ja v. 3 die Söhne des Zebedäus genannt sind ohne Andeutung, dass einer von ihnen der Lieblingsjünger war, sondern irgend ein den Petrus lange überlebender Jünger (S. 147. 156). Von den um 155 unter dem Namen des „Presbyters“ geschriebenen Johannes-Briefen setzt der dritte v. 12 den Nachtrag bereits voraus. Der erste Brief ist wohl ohne die Voraussetzung des 4. Evangeliums ganz unverständlich, aber durchaus eine vulgärchristliche Bestreitung desselben (S. 130 f. 140 f.). Seit Irenäus, um 180, kam das [4.] Evangelium als eine Schrift des Apostels Johannes zu kanonischer Geltung, obwohl sich seit 160 ein beharrlicher Widerspruch der sogenannten Aloger noch lange erhielt. So ist das „Evangelium der Wahrheit“, zu dessen Abfassung der gut christliche Gnostiker Menander in Antiochien durch die schmählichen Ausfälle des von Antiochien abgeführten Ignatius veranlasst ward, schliesslich zu dem hochkirchlichen Evangelium des nach der Legende in Asien lange Zeit lebenden Apostels Johannes gemacht worden.

Ist also Kreyenbühl durch meine Hinweisungen auf einige Berührungen zwischen dem samaritischen Gnostiker Menander und dem 4. Evangelisten auf die Behauptung ihrer Einerleiheit gekommen, so hat er doch aus eigenem Antriebe die Scheidewand zwischen simonianischer und christlicher Gnosis durchbrochen und deren richtigen Doketismus geleugnet, ohne Kenntnis zu nehmen von dem Berichte des gnostischen Johannes, welcher auch gegen die jetzt beliebte Beseitigung des Apostels Johannes aus Asien

Zeugnis ablegt. Von den gegenwärtigen Wortführern liberaler Theologie hat er, gleichfalls ohne Rücksicht auf meinen Widerspruch, den Ignatius von Antiochien mit seinen 7 Briefen angenommen, welchen er ganz auf eigene Gefahr das 4. Evangelium als Gegenschrift Menander's veranlasst haben lässt. Noch bei der vulgärchristlichen Aneignung des gnostischen Evangeliums als einer Schrift des asianischen Apostels Johannes lässt er den gnostischen Johannes ausser Acht.

III. Ohne sich um den gnostischen Johannes ausserhalb des Kosmos oder den mit der Johannes-Etikette kanonisirten gnostischen Evangelisten auch nur zu kümmern, hat derselbe Jean Réville, welcher schon 1881 die Logos-Lehre Philo's behandelt hatte, das 4. Evangelium recht eigentlich als das Logos-Evangelium dargestellt in dem ebenso sachkundig als anziehend verfassten Werke: „Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique", Paris 1902, welches schon nach wenigen Monaten in zweiter Auflage erschienen ist. Der Apostel Johannes, dessen langjährige Wirksamkeit in Asien nebst Abfassung der Apokalypse auch Réville für ungeschichtlich hält, wird als der 4. Evangelist von vorn herein abgewiesen. Aber den Ursprung in Kleinasien, ja in der Gegend von Ephesus, bestreitet Réville nicht. Doch hören wir ihn selbst p. 329 sq.: „Le quatrième évangile est né dans le premier quart du second siècle, en Asie mineure, probablement dans la région éphésienne, au sein d'une de ces communautés helléniques agitées par d'ardentes et nombreuses spéculations et dans une atmosphère saturée de principes alexandrins. . . . Il a vu le jour dans une chrétienté où l'internationalisme paulinien a triomphé d'une façon désormais incontestée, où la question des observances légales ne se discute même plus, où, par conséquent, la séparation radicale du judaisme et du christianisme est déjà un fait acquis et où la controverse avec les Juifs est extrèmement vive. On voit, en effet, que depuis le règne de Domitien

et pendant la première moitié du IIe siècle la controverse des chrétiens fut surtout violente à l'égard des Juifs. L'auteur inconnu, parfaitement familiarisé avec la théologie judéo-alexandrine et ardemment chrétien, a voulu prouver à ses congénères demeurés dans le judaisme liberal et philosophique de la Diaspora, qu'en Jésus-Christ la révelation du Logos, admise par eux dans l'Ancien Testament par l'organ de Moïse et des prophètes, s'était pleinement et définitivement réalisé sur la terre, et à cette fin il s'est efforcé de dégager le sens profond, la portée spirituelle, la vérité éternelle, qui se cachait sous la tradition évangélique concrète, en se servant de la méthode et des procédés qui étaient en usage chez tous les Alexandrins." So das 4. Evangelium, dessen Einheit Réville sich auch durch den neuesten Scheidungsversuch[1]) nicht nehmen lässt (p. 164. 238), aber noch ohne den Anhang C. XXI (p. 310 sq.). Ob der 4. Evangelist auch den 1. Johannes-Brief geschrieben habe, lässt Réville (p. 52 sq.) dahingestellt sein.

Von dem Verfasser des 4. Evangeliums erkennt Réville also nicht mehr an, als dass er in Kleinasien, wohl in der Gegend von Ephesus, einer der hellenischen Gemeinden angehörte, welche durch glühende Speculationen bewegt und von alexandrinischen Grundsätzen gesättigt waren; dass er in einer Christenheit lebte, in welcher der paulinische Internationalismus vollständig gesiegt hatte, die Beobachtung gesetzlicher Gewohnheiten gar nicht mehr in Frage stand, aber der Streit mit den ungläubigen Juden

[1]) Meines hochgeschätzten Collegen H. H. Wendt, dessen wie immer sehr sorgfältige Schrift: „Das Johannes-Evangelium, eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes" (1900) ich hier wohl mit demselben Rechte bei Seite lassen kann, mit welchem Wendt an meinen Ergebnissen vorübergeht. (S. 218 Anm. betrifft im Grunde nur den gnostischen Johannes.) Dass diese Untersuchung, welche aus dem Johannes-Evangelium eine ältere Urkunde von Reden und Sprüchen Jesu, überarbeitet von dem wundersüchtigen Evangelisten, herausschält, eingehende Prüfung verdient, verkenne ich durchaus nicht. Aber solche Prüfung darf ich wohl Anderen überlassen.

äusserst lebhaft war. Dieser war ebenso vertraut mit der jüdisch-alexandrinischen Theologie als glühend christlich. So wollte er denn in dem ersten Viertel des 2. Jahrhunderts seine noch in dem liberalen und philosophischen Judaismus der Diaspora verbliebenen Genossen davon überzeugen, dass die Offenbarung des Logos, welche sie im Alten Testament als geschehen durch Moses und die Propheten anerkannten, völlig und endgültig verwirklicht sei in Jesu Christo. Deshalb wollte er in einem Evangelium den tiefen Sinn, die geistige Tragweite, die ewige Wahrheit, welche sich unter der concreten evangelischen Überlieferung verbarg, nach alexandrinischer Methode darlegen.

War gerade ein Evangelium für diesen Zweck geeignet, vollends ein Evangelium dieser Art? Ihm waren doch schon manche Evangelien vorangegangen, welche die alexandrinisch gebildeten Juden der Diaspora nicht bekehrt hatten. Sagt man nun, solchen Erfolg hätten die älteren Evangelien deshalb nicht gehabt, weil sie nicht nach alexandrinischer Methode verfasst waren, so hat man doch zu bedenken, ob ein von der viel befahrenen und betretenen Heerstrasse so abweichendes Evangelium wohl bessere Aussicht haben konnte? Die souveräne Geringschätzung der geschichtlichen Details, welche Réville p. 115 sq. für alexandrinisch erklärt, mochte man in diesem Evangelium wiederfinden. Aber war gerade sie, zumal wenn dieses Evangelium namenlos erschien, wohl geeignet, hochgebildete Diaspora-Juden zu überzeugen, dass die vollkommene Offenbarung des göttlichen Logos eingetreten sei in Jesu Christo? War ein gekreuzigter Christus schon für gewöhnliche Juden ein Ärgernis, so mussten alexandrinisch gebildete Juden schon durch eine leibhaftige Erscheinung des göttlichen Logos auf Erden zurückgeschreckt werden. Der Logos vermittelt bei Philo, welcher ihn schwerlich schon als Person gedacht hat, das ganze Verhältnis Gottes, des Urquells alles Guten, zu der aus der

Materie, dem Urquell alles Bösen, geschaffenen Welt. Wie war da eine Offenbarung des göttlichen Logos auf Erden in einer einzigen Person mit Fleisch und Blut nur denkbar? Musste nicht der Kreuzestod Jesu gerade alexandrinisch gebildete Juden der Behauptung, dass er die leibhaftige Offenbarung des Göttlichen sei, unzugänglich machen? Von dem philonischen Logos sagt Zeller (Philos. d. Gr. III, 2^4, S. 425) wohl: er stehe zu dem menschlichen Geiste als Urbild desselben in einer so nahen Verwandtschaft, „dass er selbst auch geradezu der Urmensch genannt wird“ [1]. Aber den Menschen, welcher die vollkommene Offenbarung des göttlichen Logos sein sollte, konnten doch philonisch gebildete Juden unmöglich rechnen zu den menschgewordenen Seelen, welche in sterbliche Leiber herabsteigen und vom Strudel des sinnlichen Lebens ergriffen werden, „aus dem nur wenige durch Philosophie sich wieder emporarbeiten“ (a. a. O. S. 442), die einzige Erlösung, welche nach Philo's Lehre zu erstreben ist. Hätte der 4. Evangelist für alexandrinisch gebildete Diaspora-Juden geschrieben, so hätte er den Erfolg seines Werkes voraussehen können, welchen Réville (p. 395 sq.) so eingetreten sein lässt: „Livre anonyme, faisant appel au temoignage d'un personnage mystérieux que personne ne connaissait [Joh. XIX, 35], né dans quelque conventicule mystique de la région éphésienne, il ne pénétra pas dans la circulation générale.“ Bei Kreyenbühl macht das namenlos erschienene Evangelium sofort ungeheures Auf-

---

[1]) De confus. ling § 28 (Opp. I, 427) *κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ* (Gottes) *λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ προσαγορεύεται.* Der Logos ist als Erzengel vielnamig und heisst so als Erzengel auch „der ebenbildliche Mensch“. So bringt Philo auch § 11 (I, 411) aus Gen. XLII, 11 noch heraus *ἄνθρωπον θεοῦ, ὃς τοῦ ἀϊδίου λόγος ὢν ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτός ἐστιν ἄφθαρτος.* Dieser Gottesmensch kann doch den Kreuzestod nicht erleiden.

sehen, bei Réville kommt es ungefähr 20 Jahre lang kaum unter die Leute.

Aber Réville lässt den 4. Evangelisten doch nicht lediglich für noch nicht christliche Diaspora-Juden alexandrinischer Bildung geschrieben haben. Der 4. Evangelist soll auch Rücksicht genommen haben auf eine innerhalb der Christenheit aufgekommene Irrlehre, den Doketismus, welchen Réville von dem gleichzeitigen Ignatius nicht verleumderisch nachgesagt, sondern gleichzeitig in denselben Landen (Umgegend von Ephesus) bezeugt findet durch die Briefe des Ignatius und des Polykarpus. Die urkundliche Bezeugung durch den gnostischen Johannes lässt auch er ganz ausser Acht. Ist solcher Doketismus nicht erst aus dem Eindringen des Gnosticismus zu erklären? Weil der nicht von Gott geschaffene Kosmos von seinen Schöpfern schlecht regiert wird, liess Simon von Gitta schliesslich den Gottvater selbst herabgekommen sein, „ut in hominibus homo appareat ipse, quum non esset homo, et passum autem in Iudaea, quum non esset passus" (Irenaeus adv. haer. I, 23, 3). Anders konnte auch Saturninus den Gottgesandten, welchen er in Jesu anerkannte, nicht in der Menschheit erschienen sein lassen. Réville (p. 332 sq.) unternimmt es dagegen, den Doketismus, dessen Bestreitung in dem 1. Johannes-Briefe auch er nicht verkennt, als eine Folge der paulinischen Umwandlung des Evangeliums durch dessen Einführung bei den Heiden zu erklären. „Puisque le ministère terrestre de Jésus ne comptait plus — simple préparation au ministère glorieux de la parousie chez les uns, simple amorce du ministère céleste du Christ pour les autres — il devint bientôt une pure apparence n'ayant pas plus de réalité concrète que de valeur réelle. Rien de plus contraire au paulinisme stricte, dans lequel la réalité de la mort et de la résurrection de Jésus est le pivot de toute la conception du salut. Mais rien aussi de plus conforme à l'idéalisme alexandrin de nouveaux chrétiens, qui n'avaient pas subi l'éducation

rabbinique de Paul, qui étaient, au contraire, habitués, comme nous l'avons vu en étudiant la philosophie religieuse de Philon, à volatiliser les réalités historiques en les réduisant à ne plus être que des symboles de concepts abstraits ou de vérités morales[1]). L'idée que le Christ céleste eût réellement revêtu un corps humain, vraiment mangé, bu, dormi, qu'il eût été véritablement traîné devant Caïphe et Pilate et véritablement cloué sur une croix, répugnait à leur idéalisme. Cela leur paraissait un blasphème ou une absurdité. Ce ne pouvaient être là que des apparences. Le Christ céleste n'avait pas pu revêtir une chair humaine véritable, parce que la chair est principe d'erreur et de péché. Le docétisme s'imposait à eux."

Paulus hat allerdings den Pharisäer Gamaliel zum Lehrer gehabt, aber doch auch den jüdischen Alexandrinismus, mindestens in der Fassung des salomonischen Weisheitsbuches, kennen gelernt, in welchem Salomo VIII, 20 von sich aussagt: *ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον*. So verleugnet er denn den jüdischen Alexandrinismus, welcher in ihn bereits Eingang gefunden hatte, keineswegs, wenn er Christum, den himmlischen Menschen (1. Kor. XV, 47. 49; vgl. Philo, Leg. alleg. I, 12. 16), zwar nicht Sündenfleisch, aber dessen Ähnlichmachung (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* Röm. VIII, 3; vgl. Phil. II, 7) angenommen haben lässt. Lässt er ihn also auch nicht wohl in einem Fleische, in

---

[1]) Die Regeln vom Ausschlusse des Wortsinnes der H. Schrift hat C. Siegfried (Philo von Alexandria als Ausleger des A. T., 1875, S. 165—168) sorgfältig zusammengestellt, aber solche Verflüchtigung biblischer Personen keineswegs gerechtfertigt, wie sie Réville (p. 81. 84) annimmt bei Samuel, über welchen Philo schreibt de ebrietate 36 (I, 379): *Σαμουὴλ δὲ γέγονε μὲν ἴσως* (d. h. sicherlich, nicht: peut-être) *ἄνθρωπος, παρείληπται δὲ* (ist aber gesetzt worden, vgl. Leg. alleg. I, 2) *οὐχ ὡς σύνθετον* (wie ein Mensch), *ἀλλ' ὡς νοῦς, λατρείᾳ δὲ καὶ θεραπείᾳ θεοῦ μόνῃ χαίρων. ἑρμηνεύεται γάρ· τεταγμένος τῷ θεῷ.* Auch der Verfasser des Hebräerbriefes hat VII, 1 f. den biblischen Melchisedek wohl gehörig ausgedeutet, aber als geschichtliche Person keineswegs verflüchtigt.

welchem nichts Gutes wohnt (Röm. VII, 18), sondern in einem „unbefleckten Leibe“ gekommen sein, so steht er doch insofern allem Doketismus fern, als er die strengste Wirklichkeit seiner Geburt (Gal. IV, 4; Röm. I, 3) und vor allem seines erlösenden Todes lehrt. Auch der schon philonisch geschulte Verfasser des Hebräerbriefes lässt Gott Denjenigen, um dessen willen das All, und durch welchen das All, als den Urheber des Heiles vieler Söhne durch Leiden vollenden (II, 9. 10) und denselben, weil die ihm von Gott gegebenen Kindlein an Blut und Fleisch Teil hatten, gleichfalls in ähnlicher Weise (*παραπλησίως*) daran teilgenommen haben (II, 14). Der jüdische Alexandrinismus schloss also den Glauben an die volle Wirklichkeit des irdischen Lebens und Leidens Jesu noch keineswegs aus. Solange man die Welt als Gottes Schöpfung durch den Logos festhielt, konnte selbst das Leiden und Sterben des Erlösers, in welchem der göttliche Logos Fleisch und Blut angenommen habe, wenigstens nicht als Blasphemie oder Absurdität angesehen werden. Eine wirkliche Leibhaftigkeit des Erlösers wurde erst durch die gnostische Ansicht ausgeschlossen, dass die Welt nicht von Gott durch seinen Logos geschaffen sei und beherrscht werde.

Der nachdrückliche Satz Joh. I, 14 *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* hat also kaum Sinn, wenn er gegen Christen alexandrinischer Bildung gerichtet sein sollte. Durch seine Unsicherheit über das Verhältnis des 4. Evangeliums und des 1. Johannes-Briefes wird Reville vollends zu der Behauptung geführt, dass die Fleischwerdung des Logos in dem 4. Evangelium und das Gekommensein Jesu Christi im Fleische, wie es der Brief vorschreibt, nicht ganz denselben Sinn haben. P. 333: „La I[re] Epître et l’évangile représentent les deux faces de la même thèse: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, le Logos s’est véritablement incarné, l’Epître condamnant les docètes qui nient que l’incarnation était réelle, l’Evangile confondant les Juifs ou les prosélytes alexandrins, les hommes cultivés, en leur montrant que le

Christ prêché par les chrétiens est bien réellement le Logos.“ Steht denn Joh. I, 14: *καὶ ὁ λόγος ἦν ὁ σὰρξ γενόμενος καὶ σκηνώσας ἐν ἡμῖν κτλ.*? Dass das in die Welt gekommene wahrhaftige Licht der Logos war, ist doch schon v. 10 durch das auf *τὸ φῶς* bezogene *αὐτὸν* als so selbstverständlich vorausgesetzt, dass es höchst seltsam sein würde, wenn der Evangelist es noch nötig gefunden haben sollte, ausdrücklich zu bemerken, Derjenige, welcher sogar Fleisch ward und in dem Tempel nicht aus Fleisches Willen, sondern aus Gott Gezeugter, welche ihn aufnahmen (v. 12. 13), in der wohl in dem Kosmos, aber nicht aus dem Kosmos seienden Jüngerschaft (vgl. XV, 19; XVII, 46) einwohnte, sei der Logos gewesen. Der Nachdruck kann nur darauf liegen, dass das in den durch den Logos gewordenen Kosmos, in dessen Finsternis es von vorn herein strahlt (v. 5), ja in sein Eigentum, das alte Volk Gottes, gekommene wahrhaftige Licht, dass der Logos, welcher allen innerlich aus Gott gezeugten, nicht kosmischen Menschen die Macht zur Verwirklichung ihrer wesenhaften Gotteskindschaft giebt, dass dieser im Anfang bei Gott seiende Logos Fleisch ward und so in dem Tempel seiner kosmischen, aber an sich hyperkosmischen Jüngerschaft einwohnen konnte. Der 4. Evangelist sagt hier wirklich nichts Anderes aus als das „Im-Fleische-Gekommensein“ Jesu Christi, dessen Bekenntnis der Briefschreiber verlangt. Er schreibt nur nicht mehr allein für christliche Gemeinden, für Alte und Junge, an welche der Brief (1. Joh. II, 12—14) gerichtet ist, sondern für Gebildete, welchen der Begriff des göttlichen Logos nicht fremd war, auch für noch nicht gläubige (XIX, 35; XX, 31). Hat aber der 4. Evangelist schon in dem Prolog Gegner im Auge, welche nicht, wie die Juden, preiszugeben sind (I, 11), so können es keine anderen sein als dieselben Verächter der fleischlichen Erscheinung Christi auf Erden, welche der 1. Johannes-Brief so entschieden verurteilt.

Der gnostische Leucius Charinus hat seinen von Ré-

ville ganz ausser Acht gelassenen Bericht über die irdische Erscheinung Christi noch ausdrücklich zurückgeführt auf den Apostel Johannes in Ephesus als den von dem Herrn geliebten Jünger (ά, 23). Réville's 4. Evangelist nennt nicht nur nicht seinen eigenen Namen, sondern hat auch, obwohl er wahrscheinlich in oder bei Ephesus geschrieben haben soll, gar nichts zu thun mit dem Apostel Johannes in Ephesus. Wiederholt erwähnt er (XIII, 23; XIX, 26; XX, 2; vgl. I, 35. 40; XVIII, 15) einen Lieblingsjünger Jesu und beruft sich XIX, 35 offenbar auf diesen als Augenzeugen der Vollendung am Kreuze, aber er nennt ihn nirgends. In dem Schlusscapitel wird der Lieblingsjünger wieder erwähnt (XXI, 7. 20) und schliesslich bezeichnet als der zuverlässige Zeuge und Verfasser. Réville hält den Lieblingsjünger nur für ein Jünger-Ideal des 4. Evangelisten ohne andere Bestimmtheit, als dass er den Gegensatz gegen den Verräter Judas bezeichne (p. 242), und weicht darin von Kreyenbühl ab, dass er den Evangelisten nicht den Anspruch machen lässt, selbst der ideale Jünger zu sein (p. 314 sq.). Da nun auch für Réville die Verschiedenheit des Verfassers dieses Capitels von dem 4. Evangelisten unzweifelhaft feststeht, findet er (p. 307 sq. 317 sq.) hier nichts weiter, als dass um 150 irgend jemand in der Sprache des 4. Evangelisten einen Anhang hinzufügte, in welchem er den ihm selbst ganz unbekannten Lieblingsjünger gegen den Willen des Evangelisten selbst ausdrücklich als den schon verstorbenen Verfasser des namenlos erschienenen und auch deshalb kaum beachteten 4. Evangeliums bezeichnete. Der bescheidene 4. Evangelist selbst wollte verborgen bleiben und blieb veilchenhaft verborgen, bis ihn ein Fremder, welcher doch seine Sprache täuschend nachzuahmen wusste, für den von jenem gedichteten Musterjünger erklärte und sein Werk durch einen Anhang der Vergessenheit entriss. Ganz wie bei Kreyenbühl irgend ein lange lebender Jünger Jesu, dessen Name völlig in der Luft schwebt. Dann kam die

Legende von dem Apostel Johannes in Ephesus auf. Da meinte man, der Musterjünger, welcher dieses Evangelium geschrieben, sei kein Anderer als der Zebedaide Johannes gewesen, unter dessen Flagge das schon der Lethe verfallene Evangelium seine hervorragende Stellung unter den heiligen Schriften des Neuen Testaments erhielt. Legende ist hier offenbar im Spiele, aber am Ende nicht in der alten Zeit, sondern in unserer Gegenwart. Der Einfall eines Redactors, der Evangelist selbst sei der von ihm geschaffene Idealjünger, soll auf den Zündstoff der frischen Legende von Johannes als dem lange lebenden Apostel Kleinasiens gefallen sein und den Misserfolg des 4. Evangeliums in einen so grossartigen Erfolg verwandelt haben. Hat nicht schon der vermeintliche Redactor Joh. XXI, 23 den lange lebenden Apostel Kleinasiens angedeutet?

Die Ansicht, dass der 4. Evangelist ein auf dem paulinischen Internationalismus fussender Philonianer gewesen sei und geschrieben habe, um alexandrinisch gebildete Diaspora-Juden zu dem Glauben an die vollkommene Offenbarung des göttlichen Logos in Jesu zu bekehren, aber doch auch, um Gläubige derselben Geistesbildung, welche diese Offenbarung doketisch wieder verflüchtigten, zu belehren, stösst in der Durchführung auf Schwierigkeiten, welche Réville zu beseitigen versucht. Der Philonismus bietet doch nur einen metaphysischen Dualismus Gottes und der Materie, der reinen Activität und der reinen Passivität. Dem Lichte der Gottheit stellt nun aber der 4. Evangelist gegenüber eine Finsternis, deren Activität Réville selbst (p. 100, 1) nicht ganz verkennen kann. Auch die unüberwindliche Macht der Finsternis in einem grossen Teile der Menschheit vermag er (p. 206 sq.) dem 4. Evangelium nicht abzusprechen, sucht sie aber auf eine gewiss nicht Allen einleuchtende Weise zu erklären als „un de ces éléments étrangers à la philosophie religieuse de l'évangeliste, que la tradition chrétienne lui a imposés" und bleibt bei der Versicherung: „Il n'y a chez lui aucune trace de

gnosticisme antijudaisant." Auch die vollständige und dauernde Fleischwerdung des Logos in einer Person, Jesu Christo, muss Réville (p. 108 sq.) als der philonischen Theologie fremd anerkennen, sucht sie aber begreiflich zu machen als „le prolongement de certaines lignes déjà marquées dans le dessin complexe tracé par le généreux penseur juif d'Alexandrie". Die Art, wie Réville (p. 259) die Vorstellung des 4. Evangelisten von der Fleischwerdung des Logos in Christo ausführt, kommt sehr nahe der gnostischen Lehre, dass in der Taufe der Christus des Höchsten auf den Menschen Jesus herabkam (I. Joh. V, 6): „Ne pouvons-nous pas conclure de là que pour l'évangeliste l'Esprit de Dieu (Logos, Lumière, Vie) est venu habiter dans la chair de l'homme Jésus — lequel est fils de Joseph [?] et de Marie — au moment où commence son ministère, c'est à dire au moment où, d'après la tradition synoptique, a lieu le baptême de Jésus par Jean-Baptiste?" Schliesslich kommt es freilich darauf hinaus, dass nach dem alexandrinischen Idealismus des 4. Evangelisten das menschliche Leben Jesu seit der ersten Minute ein göttliches Leben gewesen sei. Philo schreibt allerdings de poenit. 1 (II, 405): *τὸ μὲν γὰρ μηδὲν συνόλως ἁμαρτεῖν ἴδιον θεοῦ, τάχα δὲ καὶ θείου ἀνδρός.* Aber soll der fleischgewordene Logos des 4. Evangelisten nur ein göttlicher Mann sein? Unbedenklich ist es auf keinen Fall, was Réville (p. 325) schreibt: „Cet évangile est purement alexandrin; il est encore tout à fait étranger au mouvement gnostique."

IV. Dieser Ansicht ist auch nicht Julius Grill in Tübingen, von dessen „Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums" der erste Teil, „Carl Weizsäcker, dem Theologen, dem Lehrer, zum Gedächtnis" (1903), vorliegt. Der zweite Teil, welcher noch nicht erschienen ist, soll die Frage nach der Zeit und den äusseren Umständen der Entstehung des 4. Evangeliums behandeln. „Inzwischen wird es dem aufmerksamen Leser hinreichend

erkennbar sein, dass mir die einstmalige Datirung von Ferdinand Chr. Baur kaum weniger haltbar erscheint, als die jetzige von Ad. Harnack." (S. 374.) Der bereits erschienene Teil behandelt sehr eingehend den fundamentalen Charakter des Prologs (S. 1—88) und die Verschiedenheit der Elemente in der theologischen Grundanschauung des Prologs und ihre geschichtlichen Voraussetzungen (S. 89—384); dazu ein Anhang über die Geheimsprache der gnostischen Namengebung (S. 385—397). Man erkennt sofort, dass Grill das 4. Evangelium nicht ohne eingehende Beachtung des Gnosticismus untersucht. So geht er denn auch keineswegs, wie Kreyenbühl und Réville, vorüber an dem Berichte des gnostischen Johannes über die irdische Erscheinung Jesu. Schon in dem Vorworte sagt er über den 4. Evangelisten: „Ich glaube, er wollte und wird unbekannt bleiben." Er denkt auch nicht daran, das 4. Evangelium einem richtigen Gnostiker, wie dem nicht einmal als christlich überlieferten Menander, zuzuschreiben. Aber er weist auch die Auffassung dieses Evangeliums als rein alexandrinisch und der gnostischen Bewegung ganz fern stehend entschieden ab. Die Fleischwerdung des göttlichen Logos in der Person Jesu kann auch Grill nicht begreifen aus dem jüdischen Alexandrinismus eines Philo. Bei dem kanonischen Johannes findet er „die stärkste Abweisung des gnostischen Dualismus" ausgesprochen. So wird er zu dem Schlusse gedrängt, „dass zur Zeit der Abfassung des 4. Evangeliums bezw. in der Region christlichen und kirchlichen Lebens, welcher der Verfasser angehört, und für das Bewusstsein des Letzteren der Gnosticismus schon zu reicherer Entfaltung gelangt und unter den zu bekämpfenden und zu überwindenden geistigen Zeitmächten als eine der vornehmsten erkannt gewesen sein muss" [1]).

[1]) Auch das ist bei Grill wohl zu bemerken, dass er (S. 361, 2)

Die Abfassung des 4. Evangeliums in der Zeit des aufblühenden Gnosticismus als einer Schrift kirchlicher [genauer: verkirchlichter] Gnosis lässt auch Otto Pfleiderer sich nicht nehmen, obwohl er einen grundlegenden Einfluss des jüdischen Alexandrinismus auf den Evangelisten anerkennt, in der „zweiten, neu bearbeiteten und erweiterten Auflage" seines umfassenden Werkes „Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben" (1902), Bd. II, S. 281—503. Die Johannes-Schriften des Neuen Testaments führt Pfleiderer (II, 450) zurück auf vier verschiedene Verfasser, deren keiner der Apostel war, und vier verschiedene Zeiten. „1. Apokalypse Johannis, des Propheten, ca. 100; 2. zwei kleine Briefe des anonymen Presbyters [2. 3. Johannis]; 3. Evangelium ohne Anhang [C. XXI, aber sonst ungeteilt; vgl. S. 432], ca. 135; 4. Nachtrag und erster Brief, ca. 150." [1]) Pfleiderer hat den gnostischen Johannes-Bericht wohl benutzt (schon II, 122 f.) und zur Erklärung des kanonischen Johannes-Evangeliums mehrfach geschickt verwandt. Aber die Art, wie er ihn für die Entstehung des Johannes-Evangeliums selbst verwendet, muss doch starke Bedenken hervorrufen. Pfleiderer erinnert II, 455 f. an den Apokalyptiker Johannes. „Diesen Propheten und Asketen Johannes, der sich selbst als Vertrauten des göttlichen Mysteriums und Träger des Geisteszeugnisses Jesu darstellt, haben nun die Gnostiker mit dem gleichnamigen Apostel identificirt, nur um ihm unter dieser Rolle ihr esoterisches Wissen über Christi Wesen als eine direct

---

bei Ignatius ad Magn. VIII, 2, trotz der jetzt beliebten Verkürzung dieser Stelle, „an die für den Valentinianismus charakteristische Σιγή" denkt, also von der schon herrschend gewordenen Anerkennung der Echtheit der Ignatius-Briefe abweicht.

[1]) Freilich kann Pfleiderer die Einheit der Sprache von Joh. C. XXI mit Joh. C. I—XX nicht beseitigen und muss (II, 448) zugeben, keine von den Eigentümlichkeiten des [1. Joh.-]Briefes sei so tiefgreifender Art, „dass sie als zwingender Beweisgrund für die Verschiedenheit seines Verfassers vom Evangelisten gelten könnte".

von Christus selbst mitgeteilte besondere Offenbarung in den Mund zu legen und damit die Autorität, die der Apokalyptiker weit und breit genoss, für ihre gnostische Christuslehre auszunutzen [Διήγησις θαυμαστή]. So war zunächst in gnostischen Kreisen der Apostel Johannes zu den Attributen des 'Jungfräulichen' [vgl. Offbg. XIV, 4), des 'Geistesträgers' par excellence, des Vertrauten und Lieblingsjüngers Jesu gekommen. Wollte nun aber der kirchliche Lehrer den doketischen Irrtum dieser Gnostiker überwinden und die geistliche Erhabenheit ihres Christusbildes mit der geschichtlichen Überlieferung der Gemeinde vermitteln, so blieb ihm in der That kaum ein anderer Weg übrig als der, den wir den Verfasser des 4. Evangeliums einschlagen sehen: er musste den häretischen Gnostikern die Autorität ihres Apostel-Propheten Johannes dadurch entwinden, dass er denselben zum Gewährsmann seines eigenen kirchlich-gnostischen Evangeliums machte. Das war nun freilich ein Wagnis, das nur gelingen konnte, wenn es mit vorsichtiger Zurückhaltung ausgeführt wurde. Der aus dem gegnerischen Lager entnommene Apostel-Prophet und Lieblingsjünger war ja für die Gemeinde zunächst noch eine unbekannte Grösse, durfte ihr also nicht so plump aufgedrängt, sondern nur in verschleierter Andeutung so weit nahegelegt werden, dass die Leser darauf hingeführt wurden, ihn als die verbürgende Autorität hinter diesem neuen Evangelium zu erraten. Daher das wunderliche Rätselspiel, das unser Evangelist mit seinem 'Lieblingsjünger' treibt . . . Hatten die häretischen Gnostiker ihre neue Weisheit direct durch ihren selbstgeschaffenen Apostel-Propheten proclamiren lassen, so durfte der kirchliche Gnostiker dies zwar nicht ebenso unverblümt zu thun wagen — er hätte damit nur die Gemeinde, die er ja eben für seine höhere Auffassung des geistlichen Evangeliums gewinnen wollte, kopfscheu gemacht —, aber er durfte doch kraft eigenen Geistesbesitzes sich in so enge Solidari-

tät mit seinem Geisteszeugen versetzen, dass die Grenzen zwischen Beiden für das Bewusstsein der Leser ebenso wie für das des Schreibers sich vermischten."

Dahin ist also eine Kritik, welche alle Johannes-Schriften des Neuen Testaments dem Apostel dieses Namens abspricht und die einstimmige Überlieferung der alten Kirche von Johannes als dem bis zur Kaiserzeit Trajan's in Ephesus lebenden Apostel Johannes verwirft, schliesslich gekommen, dass sie die vermeintliche Verwechselung des Apokalyptikers Johannes, welcher doch auf der Ephesus gegenüberliegenden Insel Patmos in der That wie ein Apostel sieben — zum Teil grossen — Gemeinden Asiens im Namen Christi und des Geistes gebietet, auf gnostische Kreise zurückführt, welche diesen Propheten als Apostel proclamirt und zum Lieblingsjünger Jesu gemacht haben sollen. Dann würde der 4. Evangelist allerdings nicht in dem Lieblingsjünger, wie Kreyenbühl will, sich selbst empfohlen, auch nicht, wie Réville meint, ein blosses Jünger-Ideal gezeichnet haben. Diesen Lieblingsjünger Jesu soll nun der 4. Evangelist, welcher den Doketismus der Gnostiker überwinden, aber die Erhabenheit ihres Christusbildes wahren wollte, als seinen Gewährsmann der christlichen Gemeinde, welche von dem Apostel Johannes in Asien noch nichts wusste, zu erraten gegeben haben. Erraten konnten doch nur Gnostiker, deren Doketismus der Evangelist überwinden wollte, den von ihnen selbst geschaffenen Lieblingsjünger Johannes. Ihnen gegenüber sollte der Evangelist nicht gewagt haben, den Apostel Johannes als seinen Gewährsmann zu nennen?

Die Lösung des Rätsels lässt Pfleiderer (II, 440 f. 448 f.) gegeben sein durch den Verfasser des Nachtragscapitels Joh. C. XXI, welchem er auch den ersten Johannes-Brief zuschreibt. Dieser soll durch den Zusatz Joh. XXI, 24 „dem Werk des Evangelisten den Stempel der Autorität des Apostels" aufgedrückt und den ersten Johannes-Brief „als empfehlendes Begleitschreiben mit auf den Weg" ge-

geben haben. Genannt wird der Apostel Johannes auch da nicht. Wohl aber wird Joh. XXI, 22. 23 vorausgesetzt eine Kenntnis der Leser von der unter den Brüdern gangbar gewordenen Rede: „Jener Jünger stirbt nicht." So wird doch keine der Gemeinde noch „unbekannte Grösse" bezeichnet, vielmehr Kenntnis von dem langen Leben des Apostels Johannes in Asien vorausgesetzt. Pfleiderer lässt vollends das vermeintliche Nachtragscapitel Joh. C. XXI offenbar dazu dienen, „die Eifersucht der römischen Kirche auf den Primat des Apostels Petrus durch einen gütlichen Compromiss zwischen ihm und Johannes zu beschwichtigen". Nun, da wird ja selbst in der römischen Kirche bereits Kenntnis von Johannes als dem Apostel Asiens vorausgesetzt. Die rätselhafte Bezeichnung des Lieblingsjüngers in dem 4. Evangelium konnte verstanden werden in der ganzen christlichen Welt.

Seine Ansicht fasst Pfleiderer (II, 451), welcher im Einzelnen manche feine Bemerkung bietet, so zusammen: „Die johanneische Theologie ist also nicht unmittelbar aus der philonischen Religionsphilosophie zu erklären, sondern ihre nächsten Grundlagen sind einerseits das durch Paulus begründete und unter dem Einfluss des Hellenismus weiterentwickelte ('deuteropaulinische') Christentum der kleinasiatischen Gemeinden, andererseits die gnostische Religion der Hadrianischen Zeit, wie sie sich besonders in den Schulen des Basilides und Kerinthos ausgebildet hatte. Der Hellenismus war der gemeinsame Boden, auf dem sich der heidenchristliche Gemeindeglauben mit dem Gnosticismus jener Zeit berührte; daher konnte nur ein hellenistisch gebildeter, mit Philo's Schriften vertrauter Christ sich an die grosse Aufgabe der Vermittelung zwischen kirchlicher und gnostischer Religion machen." Gewiss sind Philonismus und Paulinismus Grundlagen der johanneischen Theologie. Aber es ist nur fraglich, ob das paulinische Christentum in den kleinasiatischen Gemeinden vorherrschend gewesen sein, und ob der 4. Evangelist mit

dem Gnosticismus, dessen Doketismus er entschieden verwarf, nicht in dem Gegensatze gegen ein noch sehr mächtiges Judenchristentum eine gute Strecke weit zusammen gegangen sein sollte.

V. Wilhelm Wrede in Breslau hat in der Schrift: „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Marcus-Evangeliums“ (1901), über welche ich in dieser Zeitschrift (1903, I, S. 6—19) meine Ansicht dargelegt habe, bereits geschrieben (S. 145 f.): „Die Auffassung von der schriftstellerischen Art des Marcus-Evangeliums, die ich nach einigen Seiten der üblichen kritischen Behandlung der Schrift entgegengestellt habe, entspricht einigermassen der Auffassung, der die wissenschaftliche Kritik — ich meine die unbefangene — bei einer anderen Schrift selber folgt, beim Johannes-Evangelium . . . Natürlich denke ich nicht daran, den Unterschied zwischen ihm [Marcus] und Johannes zu verwischen . . . Aber die principielle Verwandtschaft ist doch weit grösser, als man gemeinhin denkt, eben weil auch Marcus schon vom wirklichen Leben Jesu sehr weit entfernt und von dogmatisch gearteten Auffassungen beherrscht ist[1]). Man betrachte Marcus durch ein starkes Vergrösserungsglas, und man hat etwa eine Schriftstellerei, wie sie Johannes zeigt.“ Jetzt hat Wrede eine kleine Schrift veröffentlicht: „Charakter und Tendenz des Johannes-Evangeliums“ (1903), welche zwar, wie der Verfasser selbst sagt, manches schon von Anderen Dargelegte

[1]) Von dem „mysteriösen Marcus“ Wrede's, welcher nicht den Eindruck machen kann, der erste Exangelist zu sein, nimmt Pfleiderer in der 2. Auflage eines genannten Werkes (I, S. 336—404) nicht einmal da Kenntnis, wo die Geheimthuerei des Marcus so grell hervortritt, wie V, 43. Dagegen zieht er (S. 401) herbei „ein aramäisches Urevangelium, schon vor dem Marcus-Evangelium als gemeinsame Quelle für dieses und die folgenden Evangelien“, ist also thatsächlich auf dem Wege, in dem ursprünglich semitisch geschriebenen Matthäus-Evangelium die urgemeindliche Wurzel der Evangelienbildung zu erkennen.

bringt, aber zur Klärung der Frage das Ihrige beiträgt. Auch er fasst das Johannes-Evangelium als eine Lehrschrift auf und fragt (S. 39 f.), weshalb diese Lehrschrift gerade in der Form eines Evangeliums verfasst ist. Die Lösung dieser Frage findet er darin, dass das 4. Evangelium „eine aus dem Kampfe geborene und für den Kampf geschriebene Schrift, sei. „Doch wer ist nun der Gegner? Es ist — zum Mindesten in erster Linie — das Judentum oder die jüdische Schule und Kirche der Zeit, in der unser Verfasser schreibt.“ (S. 42.) Was der 4. Evangelist vor Allem bekämpft, findet Wrede also nicht innerhalb des Christentums der Zeit, wie Kreyenbühl in dem ignatianischen Pseudochristianismus, sondern draussen in dem ungläubigen Judentum. Aber von der Gottessohnschaft Jesu in einfacher und ursprünglicher Fassung waren die Juden doch durch so viele ältere Evangelien nicht überzeugt worden. Da sollte der 4. Evangelist gemeint haben, bei den ungläubigen Juden durch ein neues Evangelium, welches die Gottessohnschaft Jesu in dem höheren Sinne voller Gottheit ausführte, etwas auszurichten? Stellt er doch „die Juden“ durchgängig so dar, dass man nur den Eindruck erhalten kann, sie gebe er auf. Glaublich wird diese Ansicht von einer Kampfschrift gegen das Judentum in Evangelien-Form auch dadurch nicht, dass Wrede (S. 64 f.) mit einigem Anschlusse an Wilhelm Baldensperger die Möglichkeit setzt, das christenfeindliche Judentum habe den Täufer Johannes gegen Jesum ausgespielt, weshalb in dieser Lehr- und Kampfschrift der sich Jesu durchaus unterordnende Täufer Johannes ausgespielt werde. Die kurze Zeit, da die Juden jubelten in dem Lichte des Johannes (Joh. V, 35), ist doch schon für den johanneischen Christus vergangen. Die Heiden werden in dem 4. Evangelium durchaus nicht so abstossend behandelt wie die Juden. Da lässt sich eher eine weniger polemische als apologetische Absicht des Verfassers nach der heidnischen Seite denken, wogegen Wrede (S. 59)

freilich Bedenken äussert. Joh. XIX, 35. XX, 31 beweist doch die Absicht, noch nicht glaubende Leser für den christlichen Glauben zu gewinnen. Aber ein Evangelium wird immer zunächst für Gläubige geschrieben sein, freilich weder stets noch durchaus als Lehrschrift, sondern auch mehr oder weniger als Kampfschrift gegen niedrigen oder irrigen Glauben. Da kommt auch Wrede (S. 59 f.) auf eine Beziehung des 4. Evangelisten zu dem christlichen Gnosticismus: „Sehr nahe läge an sich der Gedanke einer Abwehr gnostischer Anschauungen, und zwar auch dann, wenn das Evangelium selbst auf gnostischem Untergrunde ruht. Der erste Brief Johannis polemisirt zweifellos gegen solche; ja er weist bestimmt auf die gnostischen Lehrer hin, und dass er von keinem Anderen als dem Verfasser des Evangeliums geschrieben ist, scheint mir gewiss. Nun finden wir im Prolog des Evangeliums [I, 14] auch einen Satz, den der Evangelist im Briefe polemisch vertritt: Das Wort ward Fleisch." Daraus will Wrede freilich keine Schlüsse ziehen: „Es fehlt [Joh. I, 14] eben dieser polemische Accent: es fehlt ein verständlicher Hinweis auf die Leute, die, wie der Brief sagt, leugnen, dass Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist [1. Joh. IV, 2; 2. Joh. 7], oder die den Sohn Gottes wohl anerkennen, aber den Menschen Jesus und den Christus auseinanderreissen [1. Joh. II, 22]." Da ist Wrede, welcher die Zusammengehörigkeit des 4. Evangeliums und des 1. Johannes-Briefes mit Recht anerkennt, denn doch gar zu zaghaft. In dem Prologe des 4. Evangeliums ist die ausdrückliche Polemik des Briefes ja gar nicht zu erwarten. Wrede fährt selbst fort: „Sollte aber auch eine solche Antithese anzunehmen sein, auf keinen Fall hat sie einen grösseren Einfluss auf die Gestaltung der Erzählung im Ganzen gehabt." So konnte Wrede nur urteilen, weil er von dem gnostischen Johannes-Berichte über die irdische Erscheinung Jesu keine Kenntnis genommen hat. In dem 1. Johannes-Briefe erscheint als die

brennende Frage der Zeit das Gekommensein Jesu Christi im Fleische (1. Joh. IV, 2; 2. Joh. 7). Aber gleich anfangs (1. Joh. I, 1—4) tritt schon hervor die Grundansicht von dem Uranfänglichen, was „wir“ gehört, mit „unseren“ Augen gesehen, was „wir“ geschaut und mit den Händen betastet haben, von dem ewigen Leben, welches bei dem Vater war und „uns“ geoffenbart ward. Erkennt man nicht schon in dem Eingange des 1. Johannes-Briefes die Grundgedanken des Prologs zu dem 4. Evangelium? Weiter liest man II, 1. 2 von Jesu Christo als Sühnung für unsere Sünden, ja für die Sünden der ganzen Welt (II, 23; IV, 10), ferner III, 5. 8 von der dazu geschehenen Offenbarung des Sohnes Gottes, dass er die Sünden hinwegnehme und die Werke des Teufels auflöse, IV, 9 von der dazu bestimmten Gottessendung des eingeborenen Sohnes, dass wir (Gläubige) leben durch ihn, den Erlöser der Welt (IV, 14). Mit besonderem Nachdruck wird gesagt V, 6, dass Jesus Christus nicht blos im Wasser seiner Taufe, in welchem die meisten Gnostiker den Äon Christus auf den Menschen Jesus herabgekommen sein liessen, gekommen ist, sondern auch im Blute seines Kreuzestodes, vor welchem dieselben Gnostiker den Christus von Jesu geschieden sein liessen. Sind das nicht schon die Grundzüge einer Darstellung des Lebens Jesu auf Erden, wie sie in dem 4. Evangelium vorliegt? Jesus der fleischgewordene Logos, sein Kreuzestod eine Erhöhung, ein Triumph über den Fürsten dieser Welt, das vollkommene, die Sünden der Welt sühnende Opfer. Beachtet man vollends, wie der Schreiber des Briefes im Gegensatze gegen Verführer und Neuerer, welche auch Wrede als Gnostiker erkennt, einen Bruch mit dem alten Gemeinde-Christentum abwehrt (II, 7. 24; III, 11), so fehlt auch nicht das Geringste, um es zu begreifen, dass der Verfasser dieses Briefes seine höhere Auffassung des irdischen Lebens Jesu gerade in der hergebrachten Form eines Evangeliums ausführte, um in der gnostischen Zeitströmung,

welche an ihm selbst nicht ohne tiefere Eindrücke vorüberging, einen solchen Bruch mit dem alten Gemeinde-Christentum zu verhüten, wie ihn der gnostische Johannes darstellt.

Ist der 4. Evangelist in der Christologie und der Ethik antignostisch, so tritt bei ihm auch ein scharfer Antijudaismus hervor, aber solcher Art, dass er nicht die Absicht gehabt haben kann, ungläubige Juden für den christlichen Glauben zu gewinnen, was schon nach Joh. VIII, 47 als unmöglich erscheinen muss. Hat dieser Antijudaismus überhaupt Sinn, so kann ihm nur die Absicht zu Grunde liegen, das gangbare Gemeinde-Christentum, mit welchem auch der Evangelist nicht brechen will, doch zu einem völligen Bruche mit dem Judentum als Religion zu bewegen, mit welcher gerade die Johannes-Kirche Asiens namentlich in der Feier der Quartadecima, des 14. Nisan, aber auch durch die apokalyptische Erwartung eines tausendjährigen Christus-Reiches auf Erden immer noch zusammenhing. Das 4. Evangelium ist ebenso antiquartadecimanisch als antichiliastisch. So hat das Johannes-Evangelium die von Paulus begonnene Losreissung des Christentums von der jüdischen Gesetzesreligion endgültig vollzogen.

Blicke ich zurück auf die neuesten Kritiker des Johannes-Evangeliums, welche, jeder in seiner Weise, die Sache gefördert haben, so darf ich wohl sagen, dass die Entstehung dieses Evangeliums in der Zeit aufblühender, noch nicht kirchlich geächteter Gnosis mehr und mehr Anerkennung findet, aber auch, dass sich mehr und mehr die Unmöglichkeit herausstellt, das Johannes-Evangelium ohne die langjährige und nachhaltige Wirksamkeit des Apostels Johannes in Asien geschichtlich zu begreifen.

III.

Zur Soteriologie der Pastoralbriefe
(Tit. 3, 4—7; 2. Tim. 1, 9—11; Tit. 2, 11—14).

Von

D. A. **Klöpper** in Königsberg.

War es uns von der verehrlichen Redaction der Zeitschrift verstattet, in einem früheren Heft derselben (1902, III, S. 329—361) einige Bemerkungen zur Christologie der Pastoralbriefe zum Ausdruck zu bringen, so möchten wir für jetzt ein Analoges versuchen in Beziehung auf die Heilslehre derselben Sendschreiben. Wir gingen damals von einer uns besonders wichtig erscheinenden Stelle des 1. Tim.-Briefes (3, 16) aus, bei deren Erläuterung wir dasjenige einzuflechten uns bemühten, was uns sonst in den drei Hirtenbriefen zur Klarlegung der Sachlage besonders wichtig erschienen war. So möchten wir diesmal, von Tit. 3, 4—7 den Ausgang nehmend und zur Ergänzung das namentlich in 2. Tim. 1, 9 ff.; Tit. 2, 11 ff. Enthaltene ebenfalls etwas näher ausführend, uns bemühen, die Lehre des Verfassers vom christlichen Heil möglichst anschaulich ans Licht zu stellen.

I.

Wenden wir uns demnach zunächst der namhaft gemachten Hauptstelle Tit. 3, 4 ff. zu, so wird zuerst der Zusammenhang, in den sie hineingestellt ist, in Erinnerung zu bringen sein.

Im Vorangehenden hatte der Verf. eine Reihe von praktischen Ermahnungen an die Gemeindeglieder dem Titus zum Auftrage gegeben, die sich vorzugsweise auf ein den obrigkeitlichen Autoritäten sich fügsam erweisendes,

auf Gutesthun sich richtendes, von allem Streit und Beeinträchtigung des Nächsten sich fernhaltendes, sanftmütiges Benehmen beziehen (Vers 1—2).

Der mit γὰρ angeknüpfte folgende Vers bringt eine Begründung zu diesen Ermahnungen. Denn wir (die Christen) haben allen Grund zur Friedfertigkeit, Nachgiebigkeit, Sanftmut gegen die Nichtchristen, weil die Erinnerung an unsere vorchristliche Beschaffenheit uns überführen muss, dass wir Denen an Charaktereigentümlichkeit gleich waren, gegen die wir uns jetzt zur Unduldsamkeit hinreissen lassen, ohne zu bedenken, dass wir einst um nichts besser waren als sie (Vers 3).

Darauf fährt dann der Verf. fort Vers 4: ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κτλ. (als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Heilandgottes erschienen ist u. s. w.). Die Formulirung der Eigenschaften Gottes als χρηστότης und φιλανθρωπία ist mit specieller Rücksicht auf den eben angegebenen Zusammenhang erfolgt. An der parallelen Stelle Tit. 2, 11 ist dafür χάρις σωτήριος gesetzt und 2. Tim. 1, 9 χάρις. (Die nähere sachliche Erörterung siehe unten zu 2. Tim. 1, 9 ff.)[1])

Vers 5 bringt nun den Nachsatz: οὐκ ἐξ ἔργων τῶν

---

[1]) Φιλανθρωπία im N. T. Act. 28, 2 nur als menschliche Eigenschaft vorkommend (vgl. auch φιλανθρώπως Act. 27, 3); dagegen Sap. 1, 6 wird die σοφία ein φιλάνθρωπον πνεῦμα genannt. — Ἐπιφαίνειν bei Paulus nicht vorkommend. Luc. 1, 79 wird es verwendet, um anschaulich zu machen, wie der mit einem aus der Höhe glänzend aufleuchtenden Lichte (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους) verglichene Messias auf die in Finsternis und Todesschatten Sitzenden sein Licht zu werfen bestimmt ist. Es soll damit nicht blos die erleuchtende Einwirkung des Messias auf seine verblendeten Volksgenossen ausgedrückt, sondern zugleich auch eine Enthebung aus ihrem elenden und trostlosen Zustande zur Anschauung gebracht werden. Ἐπιφαίνειν intransitiv von der Erscheinung Gottes Deut. 33, 2; 2. Macc. 3, 30; transitiv von der Offenbarung des ἔλεος (3. Macc. 2, 19; 6, 4. 39) oder des πρόσωπον Gottes (3. Macc. 6, 18).

ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς κτλ. (hat er uns nicht aus Werken, in Gerechtigkeit geschehen, welche wir gethan hätten, sondern in Gemässheit seines Erbarmens errettet u. s. w.)[1]).

Den in diesen Worten charakterisirten Heilszuwendungsact lässt unser Verf. nicht bedingt sein durch die Werke der betreffenden Subjecte (2. Tim. 1, 9), er setzt also die Letzteren als Sünder voraus (1. Tim. 1, 15). Es ist ganz irreführend, wenn man bei diesen ἔργα an ein Geltendmachen guter Werke im jüdischen oder judaistischen Sinne denken wollte, da in den Pastoralbriefen eine Polemik nach dieser Seite hin nirgend erkennbar ist. Vielmehr ist das Publicum, an das diese Sendschreiben adressirt sind, ein so national gemischtes, dass die Züge judaistischer Denkweise in specie nicht mehr separatim zu erkennen sind. Sind demnach unter den ἔργα nicht speciell jüdische Prärogative (Abrahams-Abstammung, pharisäisch gerichtete Gesetzesleistungen, wie bei Paulus, z. B. Röm. 3, 27; 4, 4 f.; 10, 3 ff.; Phil. 3, 4 ff.) zu verstehen, so kann an unserer Stelle bei ἔργα nur an solche ethische Lebensbethätigungen gedacht werden, welche vom Dünkel gnostisirender Kreise (die sich pneumatische Lichtkeime zu besitzen rühmten und sich dadurch vor den psychischen oder hylischen Elementen für ausgezeichnet erachteten) derartig geschätzt wurden, dass Jene sich in besonderem Maasse der Heilserlangung für würdig erkannten (Tit. 1, 16; 2. Tim. 2, 16. 19; Tit. 1, 10; 1. Tim. 1, 6; Tit. 1, 15; 2. Tim. 3, 2 ff.).

Der oberste Urheber des Heilsactes ist der θεὸς σωτήρ, wie Gott in den Pastoralbriefen mehrfach genannt wird (1. Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4)[2]). Da

---

[1]) Winer[7], p. 365: Nicht von dem finis oder consilium steht ἐν Tit. 3, 5, sondern ἔργα τὰ ἐν δικαιοσύνῃ sind Werke, in der Gesinnung eines δίκαιος gethan.

[2]) Übrigens erhält in den Pastoralbriefen auch Christus Jesus bezw. Jesus Christus als Heilsmittler den Namen σωτήρ (2. Tim. 1, 10; Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6), während Paulus den Ausdruck σωτήρ nur Phil. 3, 20 auf

der eine Gott als der *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* (1. Tim. 1, 17) über die Zeitläufte und das in ihnen Geschehene schlechthin verfügt, so ist die Heilszuwendung an die Menschen nicht vom Zufall oder durch untergeordnete göttliche Potenzen veranlasst, sondern lediglich auf ihn, der zugleich der Gott der Schöpfung, Gesetzgebung und des alten Bundes ist, und auf seinen Willensentschluss zurückzuführen [1]).

Wenn der Verf. an zwei Stellen seiner Briefe, der unserigen und 2. Tim. 1, 9, von Gott sagt, dass er uns errettet habe (*ἔσωσεν* bezw. *σώσαντος*, allerdings 2. Tim. 4, 18 *σώσει* [sc. *ὁ κύριος*] *εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*), so ist dies, genau genommen, der Terminologie des Apostels Paulus nicht entsprechend. Denn in der überwiegenden Anzahl seiner Aussprüche gebraucht Paulus das Wort *σώζειν* im Futurum und versteht es von der definitiven eschatologischen Errettung der Gläubigen. So Röm. 5, 9. 10; 9, 27 (= Jes. 10, 22); 10, 9. 13 (= Joel 3, 5); 11, 26; 1. Kor. 3, 15; 5, 5; vgl. 1. Tim. 2, 15. Auch in der Wendung 1. Kor. 1, 21, dass es Gottes Wohlgefallen gewesen sei, die Glaubenden durch die Thorheit des Evangeliums zu erretten, steht bei *σῶσαι* das definitive, eschatologische Moment sicher im Vordergrunde (cf. 1. Tim. 1, 15; 2, 4). Ähnlich sind die Stellen zu beurteilen, in welchen vom Bemühen des Apostels bezw. anderer menschlicher Persönlichkeiten, noch Ungläubige dem Heile zuzuführen, die Rede ist (Röm. 11, 14; 1. Kor. 9, 22; 10, 33; 1. Th. 2, 16; vgl. 1. Tim. 4, 16). Dementsprechend sagt Paulus *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* (Röm. 8, 24); er nennt die Gläubigen *σωζόμενοι*, Solche, die sich auf dem (sicheren) Wege des Errettetwerdens befinden (1. Kor. 1, 18; 2. Kor.

---

den bei der Parusie vom Himmel erwarteten Herrn als Prädicat anwendet.

[1]) Der Ausdruck *σωτήρ* ist dem A. T. (LXX) selbst entnommen, wo er hebräisch יֶשַׁע, מוֹשִׁיעַ, יְשׁוּעָה wiedergiebt, z. B. Ps. 24, 5; 27, 1. 9; 65, 6; Jes. 17, 10; Mich. 7, 7 u. ö.

2, 15; *δι᾽ οὗ καὶ σώζεσθε κτλ.*, durch welches Evangelium ihr auch sicher errettet werdet, wenn u. s. w. 1. Kor. 15, 2). Als Resultat ergiebt sich also: *σώζειν* ist principiell bei Paulus derjenige Act Gottes, durch welchen der Gläubige in den definitiven Heilszustand versetzt wird. Aber allerdings ist schon im gegenwärtigen Äon bei den Gläubigen der Heilsprocess virtuell eingeleitet, der, unter dem idealreligiösen Gesichtspunkt betrachtet, von Gott einem guten Ende entgegengeführt werden, aber ethisch betrachtet doch noch von gewissen zu erfüllenden Bedingungen abhängig gedacht wird (1. Kor. 15, 2). Wenn von Menschen in Beziehung auf andere Menschen die Thätigkeit des *σώζειν* ausgeübt wird, so kann das immer nur im Sinne des unter Leitung Gottes den Heilsprocess vermittelnd einleitenden bezw. unterstützenden Thuns gesagt sein. — Ähnlich wie mit dem verb. *σώζειν* verhält es sich mit dem subst. *σωτηρία*; es ist bei Paulus nie das blos in der Zeit sich verwirklichende, sondern das, wenn nicht rein eschatologische, so doch jedenfalls die definitive, endgeschichtliche Erlösung mitumfassende Heil (Röm. 1, 16; 10, 10; 13, 11; 2. Kor. 6, 2 [= Jes. 49, 8]; Phil. 1, 19. 28; 2, 12; 1. Thess. 5, 8. 9. — Röm. 10, 1; 11, 11; 2. Kor. 1, 6; 7, 10; 2. Thess. 2, 13. Vgl. 2. Tim. 2, 10; 3, 15). — Dagegen ist es schon eine über die paulinische Sprachweise hinausgehende Ausdrucksweise, wenn es Eph. 2, 5. 8 heisst: *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι.* — An unserer Stelle wie 2. Tim. 1, 9 gebraucht der Verf. das Präteritum des Verbums *σώζειν* in dem Sinne, dass er dadurch die principiell wirksame Einleitung des Heilsprocesses ausdrücken will, wie aus dem Folgenden sofort erhellen wird:

Διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου (durch ein Bad, mit welchem Wiedergeburt und Erneuerung durch den heiligen Geist verknüpft ist)[1]).

---

[1]) *Παλινγενεσία* im N. T. nur noch Matth. 19, 28 von der eschatologischen *ἀποκατάστασις*. Cf. Hiob 14, 14: *ἐὰν γὰρ ἀποθάνῃ*

Es kommt hier in Frage, ob wir den gen. *ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* direct von *διὰ* abhängen lassen wollen, oder ob *ἀνακαινώσεως* in gleicher Weise Abhängigkeitsgenitiv von *λουτροῦ* ist. In dem ersteren Falle würde der Act des *ἔσωσε* durch zwei mehr oder weniger von einander gesonderte Momente zur Ausführung gebracht sein: 1. durch ein Bad, mit welchem Wiedergeburt verknüpft ist, durch welches Wiedergeburt (aus dem oben [Vers 3] geschilderten alten, sündigen Lebenszustande heraus) sich herausgestaltet hat; und 2. durch eine Erneuerung, Neugestaltung des Lebens, die den heiligen Geist zum Urheber hat. Man könnte für diese so deutlich herausgestellte Zweiteilung anführen, dass es naturgemässer sei, wenn an und für sich ja klar unterschiedene und von einander abgegrenzte Momente, wie Geburt einerseits, Entwickelung, Wachstum andererseits, auch in der darstellenden Rede unterschiedlicher gemacht worden wären. Man könnte ferner anführen, dass der Relativsatz in Vers 6 (*οὗ κτλ.*) ebenfalls jene relative Selbständigkeit des *ἀνακ. πν. ἁγ.* zu befürworten scheine, insofern derselbe ja eine Aussage über den heiligen Geist enthalte, die allgemeinerer Natur sei und nicht gerade speciell auf den mit dem *λουτρόν* verknüpften heiligen Geist Rücksicht zu nehmen scheine. Allein, vom grammatischen Standpunkt aus wird man doch gegen jene Construction einwenden müssen, dass der Schriftsteller nicht das Mindeste gethan hat, um zwei relativ selbständige Momente hervorzuheben, da er ja das *διὰ* vor *ἀνακαινώσεως* nicht wiederholt hat. So wie nun die beiden durch ein blosses *καί* verbundenen Genitive dastehen, machen sie schlechterdings nicht den Eindruck, dass sie beide von *λουτροῦ* regiert seien. Wir werden also zu übersetzen haben: durch ein (nicht „das“) Bad,

---

ἄνθρωπος, ζήσεται συντελέσας ἡμέρας τοῦ βίου αὐτοῦ· ὑπομενῶ σε, ἕως ἂν πάλιν γένωμαι. Im Profangriechisch Luc. musc. enc. 7; Long. 3, 4; M. Anton 11, 1; Jos. ant. 11, 3, 9. — *ἀνακαίνωσις* Röm. 12, 2 (*τοῦ νοός*). Das verb. *ἀνακαινοῦσθαι* 2. Kor. 4, 16; Kol. 3, 10.

dem Wiedergeburt und Erneuerung, durch den heiligen Geist bewirkt, angehörig ist. Ist diese Übersetzung grammatisch die einzig gesicherte, so ist sie auch, auf ihren Inhalt angesehen, durchaus befriedigend. Wir gewinnen nämlich so die Möglichkeit, den gen. auct. πνεύματος ἁγίου nicht blos mit ἀνακαινώσεως verbinden zu können, sondern auch mit παλινγενεσία. Und damit wird einem Bedürfnisse im Interesse des besseren Verständnisses insofern Genüge gethan, als der Verf. die beiden namhaft gemachten, nahe mit einander verwandten Momente der παλινγενεσία und ἀνακαίνωσις als Effecte nicht menschlicher Action, sondern göttlicher, durch den heiligen Geist vermittelter Einwirkung auf die betreffenden Subjecte hat bemerklich machen wollen. Es würde unnatürlich sein, ἀνακαίνωσις im Unterschiede von παλινγενεσία im Sinne eines fortlaufenden Processes der durch den heiligen Geist bewirkten Erneuerung zu fassen; vielmehr legt es sich näher, die betreffende ἀνακαίνωσις ebenfalls als principiell gesetzte Thatsache aufzufassen. Denn es darf immerhin nicht vergessen werden, dass es sich hier um etwas handelt, wodurch sich der eine einschneidende Wendung herbeiführende einmalige Act des ἔσωσε vermittelt hat. Und das ist eben geschehen durch jenes λουτρόν, mit welchem zweierlei verknüpft angegeben wird, von denen das Erstere, die schöpferische That des πνεῦμα, mehr bildlich namhaft gemacht ist, während das Zweite, ἀνακαίνωσις, gewissermassen als Verdeutlichung jenes metaphorischen Terminus hinzugefügt ist. Dass auch bei dieser Ausdeutung von Vers 5[c] der folgende Relativsatz sich ganz wohl verständlich macht, werden wir nach Deutung des letzteren darzuthun haben. — Auch Paulus verbindet unmittelbar mit dem βάπτισμα, das auf den Tod Christi geschieht, unser Mitbegrabenwordensein mit Christo zu dem gottgeordneten Zwecke, auf dass, wie Christus auferweckt worden ist durch die δόξα seines Vaters, auch wir in einer neuen Beschaffenheit des Lebens (ἐν καινότητι ζωῆς) wandeln sollen (Röm. 6, 4; cf. Kol. 2, 11—13; Eph.

5, 26). Auch die Erwähnung des heiligen Geistes bei dem Getauftwerden (nach Ez. 36, 25 ff.: *καὶ ῥανῶ ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρόν . . . καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινὴν καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ὑμῖν*) fehlt bei Paulus nicht; vgl. 1. Kor. 12, 13: *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν* [1]).

Vers 6: *οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* [2]).

Man wird die durch Jesum Christum vermittelte Geistesausgiessung als eine solche aufzufassen haben, welche er gleich nach seiner Erhöhung zum Vater als einen principiellen Act zu Gunsten der gegenwärtig und künftig ihm Angehörigen vollzogen hat. Mit dem Wasserbade der Taufe liess sich derselbe, wie an unserer Stelle geschehen ist, als eng verbunden ansehen, wenn, wie dies im Zeitalter des Verfassers der Fall gewesen sein muss, die Taufe als Aufnahmeritus in die christliche Gemeinde bereits allgemein in Gebrauch gekommen und der Empfang des Geistes mit ihr enger verknüpft gedacht wurde, als dies zu Lebzeiten des Paulus der Fall war, wo der Geistesempfang auch als vor der Taufe geschehen oder ihr nachfolgend zu constatiren ist (Act. 10, 44. 48; 11, 15; 8, 12. 15 f.).

Ist aber somit mit der Wassertaufe die Geistesmitteilung in enger Verbindung gedacht, so liegt kein Grund vor,

---

[1]) Paulus wendet den Satz, dass der Leib, trotzdem er viele Glieder hat, doch immer der eine bleibe, auch auf Christum als Haupt der Gemeinde an und macht dies einleuchtend durch die Erinnerung daran, dass die Leser in einem Geist, der natürlich der Geist Christi ist, zu einem Leibe (Gemeinwesen) getauft seien, so dass also die Geistestaufe ein Gemeinschaftsband schlingt zwischen dem einen Christus und den vielen ihm zugehörigen Gliedern.

[2]) *Ἐκχέειν* bei Paulus nur Röm. 3, 15 (= Jes. 59, 7: *αἷμα*). Act. 2, 17 (= Joel 3, 1): *ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου*; 2, 33: *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο ὃ νῦν βλέπετε καὶ ἀκούετε*. — *Πλουσίως* Kol. 3, 16; 1. Tim. 6, 17. — Über die Bedeutung des Doppelnamens *Ἰησοῦς Χριστός* bezw. *Χριστὸς Ἰησοῦς* s. z. 2. Tim. 1, 9 ff.



die oben erwähnte grammatische Deutung zu befürworten, nach welcher *πνευμ. ἁγ.* nur mit *ἀνακαινώσεως* zu verbinden und letzteres im Sinne eines dauernden Processes zu fassen wäre.

Vers 7: *ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου* (damit wir, gerechtfertigt durch Jenes Gnade, Erben würden, in Gemässheit von Hoffnung, des ewigen Lebens).

Es fragt sich zunächst, ob *ἵνα* von *ἐξέχεεν* abhängig ist oder von *ἔσωσεν*. An und für sich wäre die Anschliessung der betreffenden Finalpartikel an *ἔσωσεν* durchaus möglich, weil ja der Aor. als ein principieller, von noch lebenden Subjecten schon erfahrener Heilsact für eine definitiv abschliessende Zweckerfüllung in der Zukunft durchaus noch Raum offen liess. Indes ist durchaus kein Grund vorhanden, das *ἵνα* nicht von dem unmittelbar vorhergehenden Verbum *ἐξέχεεν* abhängig zu denken, zumal der letztere Relativsatz (*οὗ . . . ἡμῶν*) ja keineswegs als ein rein nebensächlicher, sondern als ein bedeutungsvoller Zusatz zu dem Hauptsatz (*ἔσωσεν κτλ.*) sich erkenntlich macht. Es wäre demnach die Sache so zu denken, dass gerade die r e i c h l i c h e, d. h. den ganzen inneren Bedarf der betreffenden Subjecte voll ausfüllende Ausgiessung des Geistes den gottgeordneten Zweck, der mit *ἵνα* angegeben ist, gehabt hätte.

Wenden wir uns nun zu dem Ausdruck *δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι*, so wird zunächst zu erwägen sein, worauf das *ἐκείνου* zu beziehen sei. Auf *πνεύματος ἁγίου* kann es unmöglich zurückweisen, weil von dem Geiste der Wiedergeburt und Erneuerung, der kurz vorher unter dem Gesichtspunkt eines reichlich von Gott durch Jesum Christum mitgeteilten, objectiven Geschenkes erschien, nicht gleich darauf als von einem die Rechtfertigung in Vollzug setzenden Subjecte die Rede sein konnte. Aber auch auf das Subject des Hauptsatzes (*ἔσωσεν*) und Nebensatzes (*ἐξέχεεν*) kann es nicht hindeuten, weil man nicht

begreifen würde, warum der Schreibende in diesem Falle nicht einfach αὐτοῦ gesetzt hätte. Es bleibt also nichts Anderes übrig, als anzunehmen, dass der Verf. auf dasjenige Subject den Blick habe hinlenken wollen, das in dem voranstehenden Relativsatze als einziger Mittler der Geistesausgiessung in so hervorragender Stellung namhaft gemacht war.

Verfolgen wir den nunmehr sich ergebenden Gedanken nach seinen Consequenzen. So gut wie Paulus mehrfach von einer χάρις Christi spricht, worunter er die den Menschen, welche teils als schwache, teils als sittlich unwürdige gedacht sind, zugewendete Huld seiner Liebe versteht (Röm. 5, 15; 2. Kor. 8, 9; Gal. 1, 6; vgl. Röm. 5, 6—8; Act. 15, 11), so hätte ja auch unser Verf. in dieser Terminologie dem Apostel folgen können. Freilich führt Letzterer den Act des δικαιοῦν immer auf Gott den Vater als denselben vollziehend zurück (vgl. Röm. 3, 26; 8, 33; Gal. 3, 8); auch wo das Verbum im Passivum vorkommt, wird als die Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden, die χάρις θεοῦ angesehen (Röm. 3, 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ ἐκείνου [scil. θεοῦ] χάριτι). Nehmen wir nun zur Erklärung unserer Stelle an, dass der Verf. den Terminus χάρις im Sinne des entsprechenden Ausdrucks bei Paulus gebraucht habe, so würde er sich in dem Falle nicht gerade mit der Rechtfertigungsterminologie des Apostels in Widerspruch gestellt haben, wenn wir τῇ ἐκείνου χάριτι nicht im Sinne des Dat. instrum. auflösen, sondern den Dativ so auffassen, dass er „sachlich von Allem, woran oder in Beziehung worauf eine Handlung oder ein Zustand stattfindet" (Winer[7], p. 202) gebraucht wird. Somit könnte immerhin der Verf. stillschweigend bei dem Act des δικαιοῦσθαι freilich Gott den Vater als das jenes vollziehende Subject vor Augen gehabt und in τῇ ἐκείνου χάριτι zur Geltung gebracht haben, in Beziehung worauf von ihm jenes Thun vollzogen sei. Dies wäre aber eben die sich huldreich erwiesen habende Liebe Christi, auf die Paulus

Röm. 5, 15 als eine δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ hinweist, indem er sie neben die χάρις τοῦ θεοῦ stellt.

Allein gegen diese letztere Deutung der Gnade Christi wird doch einmal eingewendet werden müssen, dass die obige Erläuterung des Dat. τῇ χάριτι eine etwas gezwungene ist. Was aber die Hauptsache ist, so erwartet man in diesem concreten Zusammenhange, wo die Vorbedingung für den Erbantritt der Gläubigen namhaft gemacht wird, nicht die Erwähnung einer mit der Liebeshuld in dem oben erörterten Sinne in Verbindung gebrachten, von Gott vollzogenen Rechtfertigung, da dieser Vorgang dem κληρονόμοι γενηθῶμεν sachlich und zeitlich zu weit voranliegt, als dass man einen Hinweis auf diesen erwarten dürfte[1]). Auch bringt der Apostel Paulus Rechtfertigung und Erbberechtigung niemals in unmittelbare Beziehung. Vielmehr macht Paulus die Anwartschaft auf das Erbe des

[1]) Ferner wäre noch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι, wenn der hier angedeutete Rechtfertigungsact nicht als der im unmittelbar Vorhergehenden erwähnten Geistesausrüstung vorangehend gedacht werden könne, einer Deutung unterzogen würde, nach welcher er als derselben nachfolgend interpretirt werden könne. Man könnte sagen, auch Paulus rede ja an einigen wenigen Stellen von einer Rechtfertigung am jüngsten Tage (Röm. 2, 13. 16 οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται . . . ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων; vgl. δικαίωσις ζωῆς Röm. 5, 18; Gal. 5, 5 ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα); demnach könne man hier δικαιωθέντες im Sinne eines Futuri exacti auffassen und übersetzen: damit, wenn wir durch Jenes (Christi) Gnade in den Stand von Gerechten werden versetzt worden sein u. s. w. Allein bei einer Rechtfertigung des Menschen beim jüngsten Gericht wird nirgends bei Paulus auf die versöhnende Gnade Christi recurrirt, und die Beziehung auf Tit. 2, 14 hat mit der forensischen Rechtfertigung im Sinne von Röm. 3, 24 nichts zu thun, da hier als Zweck der Dahingabe Christi in den Tod die Erlösung nicht von der Schuld des Menschen dem Zorne Gottes, dem Fluch des Gesetzes gegenüber, sondern von der Gesetzlosigkeit und die Reinigung zu einem Eigentumsvolke erscheint, welches sich in guten Werken eifrig erweist. S. unten z. d. St.

messianischen Reiches von der Adoption (*υἱοθεσία*) in der Weise abhängig, dass er ausdrücklich die Geistesmitteilung an die Kinder Gottes als die unumgängliche Vorbedingung ihrer Eigenschaft als Erben unzweideutig betont (Röm. 8, 16. 17; vgl. Eph. 1, 14). Behalten wir dies im Auge und erwägen wir, dass auch an der von uns jetzt besprochenen Stelle unmittelbar vorausgeht die Erwähnung der Ausgiessung des Geistes auf die Gläubigen, so wird vollkommen einleuchten, dass der Verf. mit *τῇ ἐκείνου χάριτι* auf nichts Anderes zurückweisen konnte als auf diejenige Gnadenerweisung Christi, welche in der reichlichen Ausgiessung des Geistes (welcher in der Verbindung mit der Taufe Wiedergeburt und principielle Erneuerung bewirkt hat) den Getauften zu teil geworden ist. Dass der Effect dieser durch Christi Gnade vermittelten Geistesmitteilung als *δικαιοῦσθαι* charakterisirt ist, macht sich erklärlich aus der *δικαιοσύνῃ*, von der kurz vorher (V. 5) die Rede war als einer solchen, in welcher gute Werke sich zum Vollzug bringen. Nun waren derartige in Gerechtigkeit, d. h. in gerechter Gesinnung, gethane Werke den Gläubigen in ihrem vorchristlichen Zustande aberkannt worden. Anders liegt die Sache bei den mit Jesu Christi Geist reichlich Beschenkten. Sie sind eben durch die Verleihung dieses Geistes in den Stand versetzt, in die Gesinnung eingerückt, welche sie zu dem befähigt, was sie früher nicht leisten konnten[1]). — Nach dieser allein

[1]) Eine ähnliche, sich mit der sich sonst bei Paulus findenden specifisch forensischen Bedeutung nicht ohne Weiteres deckende Modification des *δικαιοῦσθαι* findet sich auch bei Paulus 1. Kor. 6, 11, eine Stelle, die dem Gedächtnis unseres Verfassers bei der Formulirung *ἵνα δικαιωθέντες κτλ.* möglicher Weise vorgeschwebt haben kann. Wenn Paulus dort gegenüber der früheren Lebenshaltung der Leser, die er vorzugsweise als Wollustdienst (*πόρνοι, μοιχοί, μαλακοί, ἀρσενοκοῖται* V. 9), Idololatrie (*εἰδωλολάτραι* V. 9) und rechtswidrige Beeinträchtigung des Nächsten an Ehre (*λοίδοροι* V. 10) und Eigentum (*κλέπται, πλεονέκται, ἅρπαγες* V. 10) charakterisirt, scharf hervorhebt (vgl. das dreimalige *ἀλλά*), in welchen Zustand

contextmässigen Deutung der *χάρις* Jesu Christi gewinnen wir somit folgenden, durchaus klaren Gedanken: Der Zweck der reichlichen, durch Jesus Christus vermittelten Geistesausgiessung auf die mittelst der Taufe Erretteten ist der, dass diese durch die gnadenspendende Wirkung Christi in den Stand von Gerechten Versetzten (d. h. durch *παλινγενεσία* und *ἀνακαίνωσις* zu realer Gerechtigkeit Ausgerüsteten) Erben würden[1]).

---

sie jetzt als mit Christi Namen und Gottes Geist in Gemeinschaft Getretene (*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν* V. 11) versetzt seien, so bedient er sich der Ausdrücke *ἀπελούσασθε* (*λουτροῦ* Tit. 3, 5), *ἡγιάσθητε* (*πνεύματος ἁγίου* ibid.) *ἐδικαιώθητε* (*δικαιωθέντες* Tit. 3, 7). Es ist klar, dass hier nicht eine streng dogmatische Aufeinanderfolge des paulinischen ordo salutis innegehalten ist, vielmehr die bez. Ausdrücke so gewählt sind, dass sie auf die charakteristischen Hauptmomente des im voranstehenden Sündenverzeichnis namhaft Gemachten Bezug nehmen. Somit liegt es gewiss nicht fern, wenn der Apostel bei dem *ἀπελούσασθε* vorzugsweise an die bei der Taufe geschehene Abwaschung des Schmutzes der sexuellen *ἀκαθαρσία*, bei *ἡγιάσθητε* an die Enthebung aus der unheiligen idololatrischen Sphäre (mit welcher bei den Heiden jene sexuellen Laster vielfach nahe verknüpft erschienen) zu gottgeweihter Gesinnung, bei *ἐδικαιώθητε* vor Allem an die Herstellung einer solchen gerechten Gesinnung gedacht habe, in welcher es im Gegensatz zu derjenigen, aus der das *ἀδικεῖν* und *ἀποστερεῖν* (V. 8) hervorgeht, für die Leser unmöglich war, den Nächsten in Beziehung auf Mein und Dein zu schädigen oder auch nur das vermeintliche Recht auf dem Wege des Processirens vor den „Ungerechten“ (V. 1) zu rückhaltsloser Geltung zu bringen. Man sieht: auch hier ist eine ähnliche Aufeinanderfolge der Momente (Reinigung, Heiligung, Gerechtmachung) wie an unserer Stelle, und der Unterschied liegt vorzugsweise darin, dass, während an beiden Stellen *δικαιοῦσθαι* im antijudaistisch-forensischen Sinne nicht gebraucht ist, an unserer Stelle (Tit. 3, 5 ff.) die Gesinnung der Gerechtigkeit, in welche die bez. Subjecte versetzt sind, in einem allgemeineren ethischen (antiethnischen) Sinne zu verstehen sein wird, während es an der anderen (1. Kor. 6, 11) in dem specielleren Sinne verwendet ist, dass es den Gegensatz bildet zu einer solchen Sinnesweise, aus welcher sich Handlungen rücksichtslosen Eigennutzes und liebloser Habgier entwickeln.

[1]) Diese Gedankenverbindung von der Erbberechtigung, welche

Die Worte κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου lassen zwei Möglichkeiten der Deutung zu. Einmal kann der Gen. ζωῆς αἰωνίου abhängig sein von ἐλπίδα; sodann kann ζωῆς αἰωνίου regiert sein von κληρονόμοι. Ziehen wir zunächst den ersteren Fall in Betracht, so müsste κληρονόμοι hier im absoluten Sinne genommen werden: Erben (scil. des Reiches Gottes oder der Herrlichkeit) in Gemässheit von Hoffnung auf ewiges Leben vgl. 1, 2 ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου). Allein gegen diese Deutung ist doch einzuwenden, dass κληρονόμοι nur in dem Falle so absolut gebraucht werden kann, wenn eine nähere Bestimmung, in welcher Rücksicht die betreffenden Subjecte Erben seien, oder worin ihr Erbe besteht, aus dem bezüglichen Zusammenhange unmittelbar resultirt (so z. B. Röm. 4, 14; 8, 17; Gal. 3, 29; 4, 7). Ein solcher Fall liegt aber hier nicht vor. Und da nun vor Allem hier die Möglichkeit gegeben ist, den Gegenstand des Erbewerdens in den Worten selbst angedeutet zu finden, so legt es sich unbedingt nahe, ζωῆς αἰωνίου mit κληρονόμοι zu verbinden: damit wir, durch jenes Gnade in den habitus von Gerechten versetzt, Erben würden des ewigen Lebens. Für diese Deutung spricht auch die aoristische Form des Verbums (γενηθῶμεν), aus welcher folgt, dass der Verf. das Erbewerden nicht als einen dauernden Process im Sinne einer mehr und mehr zu fundamentirenden Würdigkeit, der Anwartschaft auf das künftige Erbe, sondern im Sinne eines einmaligen, definitiven Antritts des messianischen Erbes (d. h. ewigen Lebens) im eschatologischen Verstande gedacht hat.

Nun fragt sich aber: Welchen Sinn hat das zwischen κληρονόμοι und seinem Objectsgenitiv eingeschobene κατ' ἐλπίδα? Auf dass wir Erben würden des unserer Hoffnung entsprechenden ewigen Lebens, des ewigen Lebens,

---

zur Vorbedingung die Gerechtigkeit hat, ist auch durchaus der alttestamentlichen Anschauung entsprechend (Ps. 37, 29; Jes. 60, 21).

wie es unserer Hoffnung gemäss ist? Oder soll etwa in dem κατ' ἐλπίδα ein einschränkendes Moment hervorgehoben sein: damit wir Erben würden, nicht aber schon im eigentlichen, realen Sinne, sondern nur im Sinne christlicher Hoffnungsstimmung, des ewigen Lebens? (Vgl. Röm. 8, 24 τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν.) Man müsste also in diesem letzteren Falle annehmen, dass der Verf. eine scharf pointirte Antithese beabsichtigt habe gegen die ideologische Ansicht der Irrlehrer, welche die bereits „auferstandenen" Pneumatiker schon für wirkliche Erbbesitzer des ewigen Lebens erklärt hatten (vgl. 2. Tim. 2, 18). Allein diese schon an sich geschraubte Erklärung ist schon durch die oben erörterte Verbalform γενηθῶμεν ausgeschlossen. Man wird vielmehr die Sache so anzusehen haben, dass das κατ' ἐλπίδα einen Rückweis enthalten soll auf den in der Taufe ausgegossenen Neugeburtsgeist, in und mit welchem ja das Angeld ewigen Lebens in der Liebesgemeinschaft des Vaters gegeben ist. Auch bei dieser Auffassung des κατ' ἐλπίδα braucht man nicht darauf zu verzichten, dass unser Verf. eine indirecte Bezugnahme auf jene irrlehrerische Auffassung des zukünftigen Lebens der Christusangehörigen beabsichtigt habe, indem er darauf hinweist, dass der definitive Erbantritt der mit Jesu Christi Geist Ausgestatteten in Gemässheit einer Hoffnung geschehen wird, von der dieselben während ihres irdischen Lebens in Erwartung der künftigen Epiphanie Gottes und Christi (Tit. 2, 13) als dauernd beseelt angesehen werden. (Siehe das Nähere unten zu 2. Tim. 1, 9 ff.)

II.

Indem wir nunmehr zur Erläuterung der zweiten die Soteriologie der Hirtenbriefe betreffenden Hauptstelle 2. Tim. 1, 9—11 übergehen, werden wir selbstverständlich nur diejenigen Momente derselben näher ins Auge fassen, welche neue charakteristische Züge der betreffenden Lehre zum Ausdruck bringen.

Wir sahen, dass in der ersteren Hauptstelle mit der von Gott vollzogenen Heilsaneignung (*ἔσωσεν*) principiell die Erfüllung der bezüglichen Subjecte mit dem neuen Geiste der Heiligkeit als Inhalt jener göttlichen That auf das Engste verknüpft war (Tit. 3, 5c. 6). Auf ein analoges Moment werden wir bei der uns jetzt beschäftigenden Stelle durch das an *σώσαντος ἡμᾶς* angereihte *καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ* hingewiesen. Die Anfügung dieses Participialsatzes ist nicht so aufzufassen, als trete neben den Act des *σῶσαι* der des *καλέσαι* als ein neues, selbständiges Moment hinzu, sondern das Verhältnis von *σώσαντος* und *καλέσαντος* ist das, dass die Berufung als ein besonderer, in der Heilsaneignung als dem Ganzen mitumschlossener Bestandteil noch besonders hervorgehoben ist. Wenn nun der Verf. bemerklich macht, dass Gott uns mittelst heiliger Berufung berufen habe, so soll durch das Adjectiv *ἁγίᾳ* die Berufung als durch den Geist der Heiligung geschehen charakterisirt werden, der dem Berufenen die Heiligkeit als Ziel vor Augen stellt und ihm die entsprechenden inneren Motive zu derselben darbietet[1]). Wie also an die nunmehr Gläubigen die Berufung als eine vom heiligen Geiste bewirkte einst herangetreten ist, so weist sie den Betreffenden auch die Heiligung ihres Lebens als Ziel, Zweckaufgabe zu. Man sieht auch hier wieder, dass der Verf., ähnlich wie in der früher von uns betrachteten Stelle, das praktisch-ethische Moment der Heilslehre in den Vordergrund stellt, während das religiös-mystische, welches Paulus mit der *πίστις* der bezüglichen Subjecte in Verbindung bringt, wie bei der vorigen so auch bei dieser Stelle ausser Betracht bleibt.

Wenn an der ersteren Grundstelle als Motiv für Gottes Heilsaneignung an die bezüglichen Subjecte die Werke der-

---

[1]) Zur näheren Verdeutlichung mögen zwei paulinische Stellen dienen: 1. Thess. 4, 7 *οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ*; 2. Thess. 2, 13 *εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*.

selben negirt wurden und dafür auf das ἔλεος jenes recurrirt war (Tit. 3, 5 b), so geschieht an unserer in Beziehung auf das σώσαντος das Gleiche. Dagegen wird die wahrhafte Quelle, aus welcher jener Heilsact Gottes hergeleitet wird, genauer entwickelt durch das *κατὰ πρόθεσιν καὶ χάριν* mit den zwei folgenden Participialsätzen *τὴν δοθεῖσαν κτλ.* und *φανερωθεῖσαν κτλ.*

Was zunächst das *κατὰ πρόθεσιν καὶ χάριν* anlangt, so ist klar, dass *χάρις* den Inhalt der *πρόθεσις* bildet, die durch *ἰδία* als die des *θεὸς σωτήρ* scharf gekennzeichnet ist. Näher charakterisirt wird sie dann weiter dadurch, dass sie eine den betreffenden Subjecten bereits vor ewigen Zeiten (*πρὸ χρόνων αἰωνίων*) geschenkte genannt wird, dann aber dadurch als eine solche gekennzeichnet wird, welche nicht blos in Christo, sondern ausdrücklich in Christo Jesu den Heilssubjecten als Geschenk verliehen ist (*δοθεῖσαν*). Diese Ausdrucksweise lässt sich vom Standpunkt der gnesiopaulinischen Terminologie nur schwer verständlich machen. Denn freilich sieht ja auch Paulus die Gläubigen als Solche an, die nach der *πρόθεσις* Gottes erwählt, also durch einen vorzeitlichen Act für das Heil bestimmt sind (Röm. 8, 29 f.; 2. Thess. 2, 13 f.; Röm. 9, 11 f.; 11, 5; 16, 13; vgl. Eph. 1, 4. 11). Indes sind die Subjecte, denen nach Paulus eine „Gnade geschenkt" wird, immer nur solche, die bereits sich im Zustand des zeitlichen Lebens befinden (1. Kor. 1, 4; Röm. 12, 6; 15, 15; 1. Kor. 3, 10; Gal. 2, 9; Eph. 3, 2. 8; vgl. Eph. 1, 6; 4, 7), nicht solche, die der vorzeitlichen Ewigkeit angehören. Ferner kann man aus den paulinischen Briefen keinen Beleg dafür bringen, dass, während Christus ja allerdings als präexistent angeschaut wird, auch Jesus bereits in die vorzeitliche Vergangenheit zurückversetzt wird. Es muss also nach einem Grunde gefragt werden, welche concreten Verhältnisse den Verf. bestimmt haben, den Christen eine ihnen durch Christum Jesum vermittelte Gnade als ein ihnen bereits vor der geschichtlichen Ent-

wickelung zu teil gewordenes Geschenk zuzusprechen. Eine Antwort wird sich hierauf besser erst dann geben lassen, wenn wir unseren Text noch weiter verfolgen und den dem vorangehenden Participialsatz (*δοϑεῖσαν . . . αἰωνίων*) entgegengesetzten (*φανερωϑεῖσαν κτλ.*) in Betracht gezogen haben werden. Von der Gnade also, welche als in der Vorzeit gegebene prädicirt war, wird nunmehr als weiteres Moment hervorgehoben, dass sie in der Jetztzeit in die Erscheinung getreten sei durch die Epiphanie Christi Jesu, unseres *σωτήρ*. Die Gnade tritt also aus der Verborgenheit des göttlichen Mysteriums (1. Tim. 3, 16. 9) in das Licht historischer Wirklichkeit, wobei nicht zu übersehen ist, dass bei der Erwähnung des das Heil vermittelnden Soter wiederum der Doppelname Christus Jesus verwendet wird [1]).

Bedeutsam sind die Participialsätze, welche an *Χριστοῦ Ἰησοῦ* angefügt sind, von denen der erstere die Ausserkraftsetzung des Todes durch den Heiland hervorhebt, der zweite darauf hinweist, dass dieser Leben und Unvergänglichkeit ins Licht gerückt habe.

1) Ob hier *Χριστοῦ Ἰησοῦ* oder *Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu lesen sei, ist der Sache nach für den Sinn der Aussage ziemlich bedeutungslos. Die äusseren Zeugnisse sprechen mehr für *Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Aber auch für die andere Lesart sind die inneren Argumente, die man für sie geltend macht, nicht ins Gewicht fallend. Denn wenn man gesagt hat, dass die hier erwähnte *ἐπιφάνεια* des Soter, wie aus den folgenden Relativsätzen hervorgehe, nicht blos auf seine momentane Herabkunft vom Himmel (das *ἐφανερώϑη ἐν σαρκί* 1. Tim. 3, 16 im engeren Sinne), sondern auf seine gesamte auf Erden sich vollziehende Wirksamkeit bis zu seiner Aufnahme in den Himmel sich beziehe, so folgt daraus noch nicht, dass der Verf. das betreffende Subject durch *Ἰησοῦ Χριστοῦ* habe bezeichnen müssen. Vielmehr konnte derselbe sehr wohl die im vorigen Relativsatz gewählte Namennennung beibehalten, zumal bei der Glanzerscheinung (*ἐπιφάνεια*) in erster Linie die Herabkunft aus der transcendenten Welt der Ewigkeit in die der in der Zeit verlaufenden Gegenwart (*νῦν*) im Vordergrunde des Bewusstseins stand, so dass eine Umkehrung des Doppelnamens durch nichts motivirt gewesen wäre.

Was zunächst den ersteren Participialsatz angeht, so scheint diese Aussage hinauszugehen über das, was Paulus erst von der zukünftigen Wirkung Christi in Aussicht stellt (vgl. 1. Kor. 15, 26. 54 f.). Doch lässt sich dem Ausdruck die Bedeutung abgewinnen, dass hier von einer im Princip geschehenen Vernichtung des Todes durch die Auferstehung Christi die Rede ist. Der Tod ist für die Gläubigen insofern ausser Kraft gesetzt, als Christus als der Sündlose nicht dem Tode verfallen geblieben ist, sondern zu einer neuen, herrlichen Existenzweise *ἐν πνεύματι* (vgl. 1. Tim. 3, 16 *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*; 1. Kor. 15, 45 *εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*) erhoben ist und damit für die Seinen, in denen ebenfalls die Sünde im Princip getilgt ist, die Garantie der Todesüberwindung gegeben ist.

Was dann weiter die Art der Verbindung des *διὰ τοῦ εὐαγγελίου κτλ.* mit dem Vorhergehenden anlangt, so erscheint uns die mit *καλέσαντος* als so gewaltsam, dass von ihr ohne Weiteres Abstand genommen werden muss. Aber auch die Verknüpfung des *διά* ausser mit *φωτίσαντος* noch mit *καταργήσαντος* würde auf den seltsamen Gedanken führen, dass Christus Jesus den Tod ausser Kraft gesetzt habe nicht etwa in Gemässheit (*κατά*), sondern durch die Vermittelung des Evangeliums, mit welchem Paulus amtlich betraut war. Es bleibt also nur übrig, *διά* nur mit *φωτίσαντος* zu verbinden, wodurch der sehr treffende Sinn erzielt wird, dass Christus Jesus den objectiven Thatbestand, der in der Vernichtung des Todes von ihm hergestellt ist, den Seinen in das Licht des Bewusstseins hat rücken lassen durch das Evangelium [1]).

Wenn nun an *τοῦ εὐαγγελίου* noch ein Relativsatz angefügt ist (*εἰς ὃ κτλ.*), so kommt in Frage, ob derselbe nur eine mehr oder weniger nebensächliche Bemerkung enthält, oder ob er zur Charakteristik des hier erwähnten

---

[1]) Zu *φωτίσαντος* s. 1. Kor. 4, 5; vgl. Eph. 1, 18; 3, 9; Sachparallele Jes. 9, 1.

Evangeliums ein bedeutsames Moment hervorhebt. Schon der Umstand, dass Paulus sich in Beziehung auf das vorher erwähnte Evangelium als zum Herold, Apostel und Lehrer bestallt den Lesern vor Augen stellt, macht es in hohem Maasse wahrscheinlich, dass das hier in Rede stehende Evangelium einer anderen Formation desselben scharf entgegengestellt ist. Demnach gilt nur von demjenigen Evangelium, wie es mit der Person des Paulus als massgebender Autorität auf das Engste verknüpft ist, dass es Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gestellt, d. h. in das Bewusstsein der Angehörigen Christi gerückt hat.

Fragt man nach dem Grunde, weshalb die gedachte Näherumgrenzung des Evangeliums gewählt ist, so findet dieser sozusagen exclusive Ausdruck nicht darin seine Erklärung, als würde hier die Lehrverkündigung des Apostels mit der seiner Collegen, die ebenfalls den auferstandenen Herrn geschaut und ihn zum Gegenstand der Verkündigung gemacht haben (1. Kor. 15, 3), in Gegensatz gestellt; vielmehr ist seine Spitze direct gegen Diejenigen gerichtet, denen in unseren Pastoralbriefen ein *ἑτεροδιδασκαλεῖν* 1. Tim. 1, 3; 6, 3) zugeschrieben wird, und bei denen eine andersartige Construction der Heilslehre, speciell der Function des Soter, angetroffen wird. Da wir aus 2. Tim. 2, 18 (*λέγοντες ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι*) ersehen, dass die Irrlehrer unserer Briefe, indem sie die Auferstehung bereits als geschehen ansahen, den gesamten Heilsprocess als bereits seinem definitiven Ende entgegengeführt annahmen, so waren für sie die *ζωή* sowie die *ἀφθαρσία* in vollem Umfange schon Gegenstände gegenwärtigen Besitzes, nicht mehr zukünftiger Hoffnung. Dass dies nicht der echte Sinn des paulinischen Evangeliums sei, wird dadurch auf das Nachdrücklichste betont, dass auf Christum Jesum wohl die principielle Ausserkraftsetzung des Todes zurückgeführt wird, daneben aber die subjective Verinnerlichung dieser Thatsache durch Christum Jesum vermittelst

des paulinischen Evangeliums den Raum freimacht für die Erwartung, dass Leben und Unvergänglichkeit erst durch eine neue Epiphanie des Soter (1. Tim. 6, 14; 2. Tim. 4, 1; Tit. 2, 13) zu seiner endgültigen, realen Erscheinung gebracht werden sollen. Bei den Irrlehrern besteht die Erlangung des Heils principiell nur in einem neuen Bewusstseinsact in der Weise, dass diejenigen Subjecte, in denen versprengte Lichtkeime vorhanden sind, in ihrer Gnosis zu dem unbekannten guten Gott zurückgeführt werden. Indem sie so eine adäquate Erkenntnis Gottes erlangt zu haben behaupteten (Tit. 1, 16 *θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι*), war für sie der Tod nicht mehr vorhanden, und wussten sie sich schon als im eschatologischen Leben und seiner Unvergänglichkeit stehend, während Paulus nach der Darstellung des Verfassers 2. Tim. 1, 1 für seine Zweckaufgabe ansieht die Verheissung des in Christo Jesu (prototypisch und dynamisch) enthaltenen Lebens (*κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*); cf. Tit. 3, 7 *ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου*; Tit. 2, 13 *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης κτλ.*

Im Interesse der so interpretirten, für eine abschliessende, eschatologische Vollendung der Heilswirkung Raum fordernden Lehre des Apostels war es für unseren Verf. angezeigt, dass er die das Heil vermittelnde Person, deren sich der *θεὸς σωτήρ* bediente, wie wir schon oben bemerkt, aber noch nicht verständlich gemacht haben, nicht blos als Christus, sondern als Christus Jesus bezeichnete. Damit war vorgebeugt, dass die Heilserlangung nicht blos durch einen aus der transcendenten Region auf die Erde gekommenen und mit dem Judenmessias Jesus als Vehikel seiner Einwirkung auf die Menschen nur lose und zeitweilig verknüpften Soter erfolgt war (so schon Cerinth nach Iren. adv. haer. I, 26, 1; III, 11, 1; Epiph. 1; vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums,

S. 412 f.), sondern dass in der einheitlichen Person dieses Christus Jesus der auferstandene Jesus in unzertrennlicher Verbindung mit Christus auch den Seinen eine nicht blos ideal und intellectuell zu wertende Lebensförderung, sondern die künftige, mit Unvergänglichkeit verknüpfte, reale Auferstehung garantirte. Um dies angedeutete Moment noch sicherer zu fundamentiren, lässt der Verf. die Einheit von Christus und Jesus als eine von Ewigkeit her im Bewusstsein des sich gnädig erweisenden Gottes bestehende erscheinen. Damit ist jeder dualistischen Anschauung, nach welcher sowohl die ewige Erwählung der Christusangehörigen als ihre Erlösung nur einem aus der überirdischen Region gekommenen und ohne Tod in dieselbe zurückgekehrten Soter zugeschrieben wird, der Boden entzogen und die göttliche *πρόϑεσις*, sowie ihre historische Verwirklichung durch Jesus in unabtrennbarer Verbindung mit Christus den Irrlehrern gegenüber als die allein dem apostolischen Herold- und Lehramt entsprechende zum Aufweis gebracht.

Wie treffend diese Deutung des besprochenen Passus mit dem eigentlichen Zweck desselben in Übereinstimmung steht, wird erhellen, wenn wir uns das Ende und den Anfang dieser das Heilsverfahren Gottes zum Ausdruck bringenden Periode zum Bewusstsein bringen. Es handelt sich für den Verf. darum, einer gewissen Lauheit, Mattigkeit, Leidensscheu der Leser (2. Tim. 1, 7 f.; 2, 3 ff.; 3, 11 f.; 4, 5) entgegenzuwirken und sie zu mutigem Standhalten in ihrem Christenleben emporzuheben. Welche Methode war für diese, dem Verf. durch die Verhältnisse aufgedrungene Zweckaufgabe geeigneter und des Erfolges sicherer als die, dass er das an den Christen bereits von Gott heilsmittlerisch Vollzogene als so hoch ins Gewicht fallend und fundamental erscheinen liess, dass das bereits Empfangene den weiteren Erfolg unbedingt sicherstellte und seine Vollendung in eine dem Zweifel nicht unterliegende Aussicht rückte? Die Gnade, nach welcher die Heilsaneignung erfolgen sollte, schon in der Ewigkeit von

Gott in der gottmenschlichen Persönlichkeit des Mittlers den Anhängern des Letzteren geschenkt, durch die Erscheinung jenes selben Mittlers in der geschichtlichen Gegenwart denselben objectiv zugewendet, eröffnet ihnen für die Zukunft die verheissungsvolle Aussicht, dass der Tod, durch den Heilsmittler seiner Schrecken als Strafe und ewiges Verderben für die Sünder herbeiführend für die Anhänger Christi Jesu entkleidet, wie für den Mittler so auch für sie nur der Durchgang zum ewigen, himmlischen, unvergänglichen Leben sein werde und sie somit, wenn ihnen mit dem Heiland den Tod zu erleiden auferlegt werden sollte, keinen Grund haben würden, sich diesem Opfer zu entziehen, das sie zu Mitbürgern seines himmlischen Reiches machen wird (vgl. 2. Tim. 4, 18).

Man wird leicht ersehen, dass die eben erörterte Argumentation des Verfassers der Sache nach allerdings durchaus im Einklang steht mit Stellen echter paulinischer Briefe, in denen der Apostel zur Geltung bringt, dass Gott Die, welche er vorher erkannt, auch vorher bestimmt habe als Gleichgestaltete des Bildes seines Sohnes, auf dass er sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern; Die, welche er vorher bestimmt, auch berufen, welche er berufen, gerechtfertigt, welche er gerechtfertigt, verherrlicht habe etc. (Röm. 8, 29—34); dass dagegen die concrete Ausprägung jener Beweisführung, wie wir uns überzeugt haben, durch die individuellen Verhältnisse, namentlich die Rücksichtnahme auf gegnerische Zurechtlegung des Heilsweges, bedingt gewesen ist.

III.

Wenden wir uns nun zum Schluss zu der dritten Stelle, die sich eingehender mit der Heilslehre befasst, um aus ihr noch ein paar Momente zu entnehmen, die als Ergänzung sich zu dem anbieten, was wir aus den beiden bisher behandelten ermittelt haben, nämlich Tit. 2, 11—14.

Fanden die oben besprochenen Stellen durch praktische Motive ihre Veranlassung, so ist auch die jetzt zu besprechende aus einem ähnlichen Zusammenhange herausgewachsen wie Tit. 3, 4 ff. Wenn es nämlich Tit. 2, 11 heisst: *ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις*, so liefert dieser mit *γάρ* angefügte Satz das Motiv wohl nicht blos für die den Sklaven ihren Herren gegenüber zur Beobachtung eingeschärfte Handlungsweise (2, 9 f.), sondern zugleich auch für die weiter zurückliegenden Ermahnungen, welche sich auf die sittliche Haltung von in verschiedenen Altersstufen befindlichen Persönlichkeiten beziehen (2, 2—8). Diese paränetischen Weisungen mussten sich dem Bewusstsein der Leser um so tiefer einprägen, wenn sie mit der Erscheinung der für alle Menschen heilsamen Gnade Gottes in innere Verbindung gesetzt wurden, namentlich um deswillen, weil hier der *χάρις σωτήριος* als Wirkung beigelegt ist *παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα κτλ.*

Vom Standpunkt der paulinischen Anschauungsweise wird man es zunächst als auffällig notiren dürfen, wenn der *χάρις σωτήριος* eine pädagogische Zweckaufgabe vindicirt wird. Eine solche weist vielmehr der Apostel dem *νόμος* als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal. 3, 24 f.) zu, während er als Wirkungen der *χάρις* principielle Schenkungen hervorhebt, die dem vor dem Buchstaben des Gesetzes, dem Zorne Gottes zitternden Gewissen Ruhe, Frieden, Versöhnung zuführen (Röm. 3, 24; 5, 15. 17 6, 14 u. ö.) oder Aufrichtung, Stärkung der Schwachen durch zugeführte göttliche Kraft (Röm. 12, 6; 1. Kor. 1, 4; 15, 10; 2. Kor. 9, 8 u. ö.). Allein auch wenn man sich wohl bewusst bleibt, dass das hier hervorgehobene *παιδεύειν* der Gnade einen qualitativ anderen Charakter an sich trägt und im Unterschiede von dem ein strenges Zuchtmeisteramt ausübenden *νόμος* nach alttestamentlichen Vorbildern (Ps. 90, 12 *τοὺς πεπαιδευμένους τῇ καρδίᾳ ἐν σοφίᾳ*; 105, 22 *τοῦ παιδεῦσαι τοὺς ἄρχοντας αὐτοῦ . . . καὶ τοὺς πρεσβυτέρους σοφίσαι*; Sap. 6, 12 *ἐπιθυμήσατε . . .*

καὶ παιδευθήσεσθε; 6, 27 *παιδεύεσθε τοῖς ῥήμασί μου*) ganz wohl als ein liebevolles (*ἐν πνεύματι πραΰτητος* 1. Kor. 4, 21; Gal. 6, 1) Erziehen vorstellig zu machen sein wird, so ist doch bei Paulus die hier vorliegende Anschauung, nach welcher die Gnade eine erziehende Wirkung zur Verleugnung der Weltförmigkeit und zum sittlichen Wandel ausübt, sonst nirgend zum Ausdruck gebracht worden [1]).

Mit dem besonnenen, gerechten und frommen Lebenswandel, zu welchem uns die heilsame Gnade eine Anweisung giebt, ist noch das in die eschatologische Vollendungszeit hinausblickende, in dem Participialsatz *προσδεχόμενοι* enthaltene Moment verknüpft. Auch hier ist, wie an den bereits besprochenen zwei Hauptstellen (Tit. 3, 7 [b]; 2. Tim. 1, 10 [c]), das den Christen in der Gegenwart zugewendete Heil noch nicht als ein schlechthin abgeschlossenes, sondern noch für einen definitiven Herrlichkeitszustand Raum lassendes vorausgesetzt und im antignostischen Interesse scharf hervorgehoben. Diejenigen, denen die heilsame Gnade erschienen ist, und die unter ihrer pädagogischen Leitung sich befinden, sind Solche,

---

1) Auch in der concreten Ausführung des mit *ἵνα* eingeleiteten Finalsatzes findet sich eine Terminologie, für die wir aus der paulinischen Sprachweise keine Parallele aufzuweisen im stande sind. So findet sich das Verbum *ἀρνεῖσθαι*, das in den Pastoralbriefen mehrfach vorkommt (1. Tim. 5, 8; 2. Tim. 2, 12. 13; 3, 5; Tit. 1, 16), in den Paulus-Briefen nicht. Ebensowenig ist ihm das Adjectiv *κοσμικός*, welches im N. T. sonst nur ein Mal (Hebr. 9, 1) vorkommt, geläufig; Paulus drückt den Begriff *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* aus durch *ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν* (Röm. 1, 24), *αὐτοῦ* (scil. *τοῦ σώματος* Röm. 6, 12), *ἐπιθυμία σαρκός* (Gal. 5, 16; vgl. 24). Ferner *σωφρόνως* ist *ἁ. λ.* im N. T.; auch das Adjectiv und Substantiv *σώφρων* und *σωφροσύνη* findet sich nicht bei Paulus, wohl aber das Verbum *σωφρονεῖν* (Röm. 12, 3; 2. Kor. 5, 13). Ebensowenig wird das Adverbium *εὐσεβῶς* (2. Tim. 3, 12), sowie seine adjective, substantive, verbale Form vom Apostel gebraucht. Endlich sagt Paulus für *ὁ νῦν αἰών* (so auch 1. Tim. 6, 17; 2. Tim. 4, 10) *ὁ αἰὼν οὗτος* (Röm. 12, 2; 1. Kor. 1, 20; 2, 6—8; 3, 18; 2. Kor. 4, 4; *ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς* Gal. 1, 4).

die „harren auf die selige Hoffnung und die Erscheinung der Herrlichkeit des grossen Gottes und unseres Heilands Christi Jesu“ [1]).

Es kommt zunächst in Frage, ob hier von dem In-die-Erscheinung-treten der Herrlichkeit einer oder zweier Persönlichkeiten die Rede ist, d. h. ob als der grosse Gott Christus zu denken sei, der nebenher noch als unser σωτήρ gekennzeichnet sein würde, oder ob wir unter dem μέγας θεός den Vater zu verstehen haben, neben dem der σωτὴρ ἡμῶν, d. h. Christus, an zweiter Stelle namhaft gemacht wäre. Da eine Wiederholung des Artikels (τοῦ) nicht erforderlich war, um die Anführung einer zweiten Person kenntlich zu machen, sondern das ἡμῶν als Ersatz des Artikels angesehen werden kann, so lassen sämtliche neuere und neueste Grammatiker dem Exegeten vollkommen freie Hand, um rein nach sachlichem Ermessen jene aufgeworfene Frage zu beantworten (Winer[7], S. 123; Buttmann, S. 85. 86. 87; Blass, S. 160; Schmiedel [Winer[8]], S. 158). Gegen die erstere Alternative lässt

---

[1]) Προσδέχεσθαι bei Paulus im Sinne von excipere alqm Röm 16, 2; Phil. 2, 29; in dem Sinne von exspectare Hebr. 11, 35; Luc. 2, 25. 38; Marc. 15, 43; Jud. 21; Paulus braucht für das Verbum im letztgenannten Sinne ἀναμένειν und ἀπεκδέχεσθαι, wobei er als Object des ersteren hat τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν . . . Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης (1. Thess. 1, 10), als Objecte des letzteren τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1. Kor. 1, 7) oder ἐλπίδα δικαιοσύνης (Gal. 5, 5) oder endlich σωτῆρα . . . κύριον Ἰησοῦν Χριστόν (Phil. 3, 20), ohne Object δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα (Röm. 8, 25). — Ἐλπίς muss hier sein = res sperata, die zu verwirklichende Hoffnung, bei Paulus so z. B. Gal. 5, 5; Kol. 1, 5; μακάριος bei Paulus nur von Personen gebraucht, so auch 1. Tim. 1, 11; 6, 15 von Gott; von Gegenständen Luc. 10, 23; 11, 27. An unserer Stelle wird das Adjectiv nicht als „subjectiv beseligende“ Hoffnung, auch nicht als „selig zu preisender“, sondern als „objectiv Glückseligkeit mit sich bringender“ Hoffnungsgegenstand zu deuten sein. — Das καί (καὶ ἐπιφάν.) ist natürlich ein explicatives und macht den Gegenstand der Hoffnung näher kenntlich. Über ἐπιφάνεια s. o. z. 2. Tim. 1, 10[a].

sich von vorn herein zur Geltung bringen, mit welchem Nachdruck der Verf. überall die Einheit, Einzigkeit und Erhabenheit Gottes im Verhältnis zu dem einen Mittler Gottes und der Menschen, dem Menschen Christus Jesus, zu betonen sich veranlasst sieht[1]). Da nun im A. T. sehr häufig Gott das Prädicat des „Grossen" empfängt (Deut. 10, 17; 2. Esr. 5, 8; Neh. 4, 14; 8, 6; Sir. 39, 6; 43, 5; Jes. 26, 4; 33, 22; Jer. 39, 18 f.; Dan. 2, 45; 4, 20. 31. 32. 34; 9, 4; 3. Macc. 7, 2. — Ex. 18, 11; 1. Chron. 16, 25; Ps. 47, 3; 48, 2; 77, 14 etc.; vgl. Matth. 5, 35), während dasselbe im N. T. nie Christo beigelegt wird, so müssten sehr starke Motive für den Verf. vorhanden gewesen sein, wenn er an unserer Stelle von seinem wohlberechtigten Bestreben, der gnostisirenden Degradirung des Schöpfer- und „Juden"-Gottes seitens der Irrlehrer entgegenzutreten, hier insofern Abstand genommen hätte, als er Christo ein Eigenschaftswort beilegt, durch welches jene vorhin charakterisirte Intention nur als beeinträchtigt erscheinen könnte. Wo der eschatologischen Ereignisse in den paulinischen Briefen Erwähnung geschieht, ist es durchaus nichts Ungewöhnliches, wenn sowohl Gott dem Vater als dem Sohne eine die Vollendung der Gläubigen in Vollzug setzende (vergeltende, richtende, verklärende) Wirksamkeit beigemessen wird[2]). Ist demnach angesichts aller dieser Stellen, in denen der Blick der Gläubigen auf die Zeit der Endoffenbarung hingelenkt wird, ebensowohl eine Manifestation der *δόξα* des Vaters als der des Sohnes

---

[1]) 1. Tim. 2, 5 *εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς*; 1, 17 *τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ θεῷ τιμὴ κτλ.*; 6, 15 f. *ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον κτλ.*

[2]) 1. Kor. 15, 27 f.; 1. Thess. 4, 14; 3, 13; Röm. 14, 10; 2, 5. 16; 2. Thess. 1, 6; 1. Kor. 4, 5; 1. Thess. 1, 10; 2. Thess. 1, 10; 2, 8. Auch in den synoptischen Evangelien ist die Rede von dem Kommen des Menschensohnes in der Herrlichkeit des Vaters (Matth. 16, 27; Marc. 8, 38; Luc. 9, 26).

als Hoffnungsgegenstand der Leser vorauszusetzen, so ist es für unseren Verf. als noch in besonderem Maasse angezeigt zu erachten, dass er an unserer Stelle die doppelte Persönlichkeit des θεὸς σωτήρ und des σωτήρ Christus Jesus in einträchtigem Zusammensein dem Bewusstsein der Leser nahebringt. Wenn bei der vorzeitlichen Gründung des Heils (2. Tim. 1, 9), ferner bei der objectivhistorischen Offenbarung desselben (2. Tim. 1, 9[a]. 10; Tit. 3, 4 f.; 2, 11), sowie bei der Heilsaneignung (Tit. 3, 6; 2. Tim. 1, 10[c]) der Gott-Soter in Cooperation mit dem einen Mittler in Function tritt, so würde es in hohem Maasse auffallend sein, wenn der definitive Abschluss jenes Heils nicht ebenfalls sowohl mit der δόξα des Vaters (vgl. ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν 1. Tim. 6, 16) als des Sohnes, der im Princip den Tod bereits vernichtet hat (2. Tim. 1, 10[b]) und den endgültigen Sieg über denselben herbeiführen wird (1. Kor. 15, 26. 54 f.), in Verbindung gesetzt wäre.

Es bedarf kaum der Ausführung, wie passend der folgende Relativsatz (ὅς ἔδωκεν ἑαυτὸν κτλ.) an σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, ohne dass diese selbe Persönlichkeit noch durch die Bezeichnung μέγας θεός charakterisirt wäre, sich anschliesst[1]). Derselbe soll nachträglich Aufschluss darüber geben, wie die in die Erscheinung getretene χάρις σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις gerade eine derartig erziehliche Einwirkung ausübt, dass sie dem Menschen einen Antrieb giebt, von der Sünde sich freizumachen und dem sittlichen Lebenswandel sich ganz und voll zu widmen. Klar wird dieser Zusammenhang, wenn man in Betracht zieht, dass die χάρις σωτήριος im Grunde ja nicht eine abstracte göttliche Eigenschaftlichkeit, sondern eine an eine concrete heilsmittlerische Person geknüpfte, in ihr sich zur Darstellung bringende göttliche Gnadenoffenbarung ist. Was jene, d. h. unser σωτήρ, heilsbegründend zu einem be-

[1]) Auch 1. Tim. 2, 5 f. ist der, der sich als ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων hingegeben hat, der eine μεσίτης, der ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.

stimmten Zwecke ἵνα . . . καλῶν ἔργων gethan hat, indem er sich selbst für uns dahingab, diese objectiv-geschichtliche Heilsthatsache enthält die Kraft in sich, auf Diejenigen ethisch erziehend einzuwirken, denen die Erlösung von der Gesetzlosigkeit und die Reinigung zu einem (neuen) Eigentumsvolk, eifrig zu schönen Werken, von ihm zugewendet ist.

Man sieht, der Verf. macht als Zweck der Selbstdahingabe Christi nicht die Erlösung des Menschen aus einem durch das Fluch und Zorn herbeiführende Gesetz vermittelten Schuldverbande namhaft (wie Gal. 3, 13; 4, 5; Röm. 3, 24 f.), sondern aus einem Knechtsverhältnis, in welchem die Menschen, wie Paulus Röm. 6, 19 sagt, ihre Glieder zur Verfügung gestellt haben δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν (vgl. 6, 16. 17. 6). Am nächsten kommt unserer Stelle, welche die Selbstaufopferung Christi mit der Befreiung aus einem ethischen Gebundensein als Zweck in Beziehung setzt, Gal. 1, 4, wo der Apostel die Selbsthingabe Christi für unsere Sünden in der Absicht erfolgt sein lässt, um uns aus dem gegenwärtigen Äon, dem der Charakter des bösen (πονηροῦ) aufgedrückt ist, (wie aus einer fesselnden Macht) zu erretten (vgl. 1. Petr. 1, 18). Als ergänzendes Moment zu der Erlösung von jedweder Gesetzlosigkeit giebt der Verf. noch unsere für ihn (Christus Jesus) geschehene Reinigung an, deren Effect die Herstellung eines Eigentumsvolkes ist, dessen Charakter, entgegengesetzt seinem früheren Sklavenverhältnis zur Sünde, die eifrige Verfolgung trefflicher Werke bilden soll (vgl. Tit. 3, 8 καλῶν ἔργων προΐστασθαι)[1]).

Werfen wir nach Beendigung der uns gesteckten Aufgabe durch Analyse von drei vorzugsweise einen Einblick in die Heilslehre der Hirtenbriefe eröffnenden Stellen einen

[1]) Der Zusammenhang führt darauf, hier καθαρίζειν, als die positive Ergänzung zu λυτρώσηται bildend, nicht im expiatorischen,

Rückblick auf das oben Ausgeführte, so nehmen wir davon Abstand, die ermittelten Hauptpunkte noch ein Mal schematisch zusammenzustellen, was sich ohne ermüdende Wiederholungen nicht wohl ins Werk setzen lassen würde. Dagegen mag es am Platze sein, wenn wir zum Schluss nicht sowohl auf das, was wir oben zur Feststellung zu bringen versucht haben, recapitulirend zurückweisen, als vielmehr auf etwas aufmerksam machen, was uns in jenen Stellen unserer Briefe nicht entgegengetreten ist, obgleich man irgend etwas davon zu erwarten sich für berechtigt erachten dürfte. Es fehlt, um es mit einem Wort zu sagen, bei jener Darlegung der Heilslehre der Pastoralbriefe das subjective Moment, das der Receptivität. Mag man immerhin mit vollem Recht voraussetzen dürfen, dass die Subjecte, denen das Heil applicirt wird, zu demjenigen Kreise des *κόσμος* gehören, in welchem Christo Glauben geschenkt worden ist (*ἐπιστεύθη ἐν τῷ κόσμῳ* 1. Tim. 3, 16), und in dem die Heilsdispensation Gottes auf Glauben gestellt ist (*οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει* 1. Tim. 1, 4; vgl. *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως* 1. Tim. 3, 9; *πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ [Χριστῷ Ἰησοῦ] εἰς ζωὴν αἰώνιον* 1. Tim. 1, 16), und mag man sich erinnern, dass anderswo gelegentlich die *σωτηρία* als *διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (2. Tim. 3, 15; vgl. 1. Tim. 3, 13 *παρρησίαν ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) vermittelt gedacht ist, so

---

sondern im ethischen Sinne zu fassen. Demnach ist an die principielle Austilgung der Sünde der Menschen durch Christi Selbsthingabe zu denken, welche dann ihrerseits jenes Princip durch Selbstreinigung (2. Tim. 2, 21 *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων*; 2. Kor. 7, 1 *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*) praktisch zu realisiren haben. — *Λαὸς περιούσιος* = עַם סְגֻלָּה (Ex. 19, 5; Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18), populus acquisitus; vgl. Eph. 1, 14 *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως*; 1. Petr. 2, 9 *λαὸς εἰς περιποίησιν*. Zu verstehen ist darunter die Gemeinde Derjenigen, von denen es 2. Tim. 2, 19 heisst: *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ* (vgl. Num. 16, 5). — *Καλὰ ἔργα* oft in den Pastoralbriefen, dagegen nicht bei Paulus, der nur mehrfach vom *ἔργον ἀγαθόν* spricht.

ist es doch immerhin auffällig, dass in jenen ausführlicher die Heilslehre behandelnden Stellen der *πίστις* ausdrücklich nicht Erwähnung gethan wird, die doch bei Paulus als organisches Bindeglied des Objectiven und Subjectiven eine so einzigartige Wertung erfährt[1]. Vielmehr tritt hier die Heilszuwendung in einer solchen Objectivität an die betreffenden Subjecte heran, wie wir sie bei Paulus, wenn wir namentlich auf seine Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre hinblicken, wo der objective und subjective Factor zu voller Harmonie verschmolzen sind, nicht antreffen. Ist hier somit in der Ausserbetrachtlassung der *πίστις* als *ὄργανον ληπτικόν* das subjectiv-innerliche Moment bei der Heilserlangung nicht zu seinem vollen Recht gekommen, so ist andererseits nicht zu unterschätzen, wie der Wille der erlösten Subjecte energisch dazu angeleitet und mit Triebkraft versehen wird, um das objectiv im Heilsact Empfangene dazu praktisch zu verwerten, der Sünde als

---

[1]) In Übereinstimmung mit der oben gemachten Wahrnehmung, dass in der Heilslehre der Pastoralbriefe das positivistische und praktisch-sittliche Moment im Unterschiede von dem mystischen bei Paulus in den Vordergrund des Bewusstseins gerückt ist, steht auch die Art und Weise, wie in jenen Sendschreiben, abgesehen von den schon oben notirten Stellen, der Begriff *πίστις* sonst verwertet wird. Weit entfernt nämlich, dass ihm hier die centrale Bedeutung eingeräumt würde, die er in der Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre des Apostels einnimmt, bemerkt man als charakteristisch, dass an manchen Stellen der Hirtenbriefe die *πίστις* mit anderen Erscheinungsformen der christlichen Frömmigkeit oder Tugenden als diesen mehr oder weniger gleichwertig in eine Reihe gestellt wird (1. Tim. 1, 14; 2, 7. 15; 4, 12; 6, 11; 2. Tim. 2, 22; 3, 10; Tit. 2, 2), oder dass gegenüber ungesunden Gestaltungen derselben auf ihre echte, qualitative Form gedrungen wird (1. Tim. 1, 5; vgl. 1, 19[a]; Tit. 1. 13; 2, 2), oder dass ein eigentümliches Schillern des Begriffs zwischen subjectivem Glauben und objectivem Glaubensgehalt bezw. zwischen persönlichem Glauben und Gemeindeglauben zu constatiren ist (Tit. 1, 4; 1. Tim. 1, 19[b]; 4, 1; 5, 8; 6, 21 [vgl. 2. Tim. 2, 18[a]]; 2. Tim. 2, 18[b]; 3, 8; 4, 7), oder endlich, dass *πίστις* in der speciell ethischen Bedeutung der Treue, Zuverlässigkeit gebraucht ist (1. Tim. 5, 12; Tit. 2, 10).

bisher knechtender Macht principiellen Widerstand entgegenzusetzen und das Wesen der christlichen Frömmigkeit nach allen Seiten hin in einem neuen, heiligen Bundesverhältnis zur Darstellung zu bringen, — eine Seite der Betrachtung, die ja auch Paulus, wenn auch in anderen Ideenreihen und Formen, zu ausgiebiger Geltung zu bringen verstanden hat.

IV.

Hebr. 5, 11—6, 8.

Ein Wort zur Verfasserschaft des Apollos.

Von

Lic. theol. **Johannes Albani,**
Arriach (Kärnten).

Die nach unserer Kenntnis von Luther herrührende Annahme, der Alexandriner Apollos sei der Verfasser des Hebräerbriefes, hat, so wenig sie bewiesen werden konnte, und so oft sie durch andere Hypothesen ersetzt worden ist, immer von Neuem die Sympathien zahlreicher Theologen gewonnen. Bleek, Credner, Reuss, Hilgenfeld, Tholuck und Andere haben sie mit starker Überzeugung vertreten, bis sie das Geschick aller Hypothesen erfuhr, die nicht eben zur Weiterführung der Forschung notwendig sind, und sich bescheiden zu ihren Schwestern reihen musste. Heute steht man im Wesentlichen auf dem Standpunkte des „non liquet“.

Folgende sehr naheliegende, aber, soweit meine Kenntnis reicht, noch von Niemandem vollzogene Beobachtung ist vielleicht im Stande, verschiedene Punkte der Frage mit einiger Wahrscheinlichkeit festzulegen. Die

Mittel dazu bietet das Verhältnis der bekannten rhetorischen und sachlichen Parallele Hebr. 5, 11—6, 8 und 1. Ko. 3, 1—9.

Zunächst bringe ich die beiden Stellen unter Hervorhebung des Verwandten zur Darstellung:

*Κἀγώ, ἀδελφοί, **οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς ἀλλ' ὡς σαρκίνοις, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὔπω γὰρ ἐδύνασθε.***

*Ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε, ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε. ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; ὅταν γὰρ λέγῃ τις· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἕτερος δέ· ἐγὼ Ἀπολλώ, **οὐκ ἄνθρωποι ἐστε;** τί οὖν ἐστιν Ἀπολλώς; τί δέ ἐστιν Παῦλος; διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν. **ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλὼς ἐπότισεν, ἀλλὰ ὁ θεὸς ηὔξανεν· ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων ἔστιν τι οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός. ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν,** ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήμψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον. θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί· **θεοῦ γεώργιον,** θεοῦ οἰκοδομή **ἐστε** —* v. 12. *ἕκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ· **θεμέλιον** γὰρ **ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.** εἰ δέ τις εποικοδομεῖ* etc. etc. ***καλάμην — ἡμέρα δηλώσει — τὸ πῦρ δοκιμάσει.***

*Περὶ οὗ **πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν,** ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς. καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν **ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς** τῶν λογίων τοῦ **θεοῦ καὶ γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος, οὐ στερεᾶς τροφῆς. πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γάρ ἐστιν. τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή,** τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ* [cf. *συγκρίνειν, ἀνακρίνειν* 1. Ko. 2, 13—16].

*Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα μὴ πάλιν **θεμέλιον καταβαλλόμενοι** μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν, βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου. **καὶ τοῦτο ποιήσομεν** ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός. ἀδύνατον γάρ ἐστιν τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας **γευσαμένους τε** — καὶ παραπεσόντας πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν. — — — **γῆ γὰρ ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετὸν καὶ τίκτουσα βοτάνην εὔθετον***

ἐκείνοις, δι' οὓς καὶ γεωργεῖται, μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ. ἐκφέρουσα δὲ ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς, ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν.

In beiden Stellen ist die Notwendigkeit, leicht zu verarbeitendes *γάλα* der Lehre den Lesern darzubieten, betont. Hier und da findet sich der Hinweis auf ihre *νηπιότης*, bei Paulus als Klage über die fleischliche Art der Korinther, denen darum nur *γάλα* geboten worden sei, bei Hebr. als Vorwurf wegen der geringen Fortgeschrittenheit der Adressaten, denen darum immer noch *γάλα* geboten werden müsse. Dann folgt bei Hebr. die Mahnung, sich zur *τελειότης* zu erheben: Unthunlich sei das *πάλιν καταβάλλεσθαι τὸν θεμέλιον*; eine praktische Folgerung aus der erst 3, 12 folgenden wuchtigen paulinischen Würdigung des *θεμέλιος*, *ὅς ἐστιν Χριστός* mit der mildernden Zusage: *καὶ τοῦτο ποιήσομεν*.

Das Bild des *γεώργιον*, bei dem Paulus *ἐφύτευσεν*, Apollos *ἐπότισεν*, Gott *ηὔξανεν*, findet sich bei Hebr. unter Verwendung von Gen. 1, 17 f.; 3, 17 f.: die *γῆ πιοῦσα πολλάκις ὑετόν* bringt *βοτάνην* oder *ἀκάνθας καὶ τριβόλους*. Mit dem aus Gen. stammenden *κατάρας* (*ἐγγύς*) hat Hebr. dann noch eine Sinnparallele zu *ἡμέρα δηλώσει*, und *ἀδόκιμος* — *καῦσις* entspricht dem *πῦρ δοκιμάσει*.

Auf beiden Seiten also in fast gleicher Reihenfolge die gleichen oder doch ähnlichen Bilder und der gleiche, nur verschieden beleuchtete Zusammenhang. Somit ist die Wahrscheinlichkeit, dass Hebr. den ersten Korintherbrief kannte und insbesondere die Stelle 3, 1 ff. hier benutzt, geradezu eine Gewissheit.

Ohne Anlass hätte sich aber Hebr., der eine so ausgeprägte Eigenart innerhalb des Urchristentums aufweist, gewiss nicht so eng und so speciell an eine Vorlage gebunden: Entweder müssen wir in irgend einer Gemeinde

ähnliche Verhältnisse wie in Korinth postuliren, was ja nicht unmöglich wäre, oder — beide Verfasser haben die gleichen Verhältnisse im Auge. Jener Fall ist ein Postulat und macht einen so engen Anschluss an eine seelsorgerliche Vorlage seitens eines bedeutenden Mannes doch nicht recht begreiflich. Vielleicht aber finden sich für diesen noch festere Anhaltspunkte:

Was sagt Paulus?

„Dass ich Recht hatte, euch als Unmündigen Milch und nicht [wie ich wohl auch gekonnt hätte] Speise darzubieten, seht ihr an eurer fleischlichen Gesinnung, die sich allzu menschlich in euren Streitereien und Parteiungen offenbart: Hie Paulus, hie Apollos. Was liegt denn am Verkündiger? Der eine pflanzt, der andere begiesst, Gott aber lässt gedeihen. Wir, die an euch arbeiten, werden danach Lohn empfangen, was unsere Arbeit wert war. Ich habe den Grundstein gelegt, auf den Alles ankommt, — nur einen giebt es: Christum. Ein Anderer baue darauf; sehe er zu, wie: ob sein Material Gold, Silber, kostbare Steine, Holz, Heu, Stoppeln sei und dem Zorne Gottes und des ewigen Feuers Kraft standhalten mag."

Was sagt Hebr.?

„Schwer ist's, euch Trägen von solchen Dingen zu reden. Immer wieder soll man von Neuem beginnen; immer noch braucht ihr Milch und vertragt nicht feste Speise. Wahrlich, ihr seid unmündig. Brauchte man doch nicht immer bei dem grundlegenden Worte von Christus stehen zu bleiben, nicht immer von Neuem den Grundstein zu legen. Es ist ja unmöglich, dass, wer von ihm wich, sich wieder zu Busse erneuere, gleichsam für sich selbst den Herrn von Neuem kreuzige.

Indem die reichlich beregnete Erde Kraut hervorbringt, empfängt sie Segen von Gott. Bringt sie Dornen und Disteln, so erscheint sie unwert und nahe dem Fluche, dessen endliche Folge das Feuerverderben ist."

Schon die Inhaltsangabe legt den Gedanken an ein absichtliches Aufnehmen — nicht nur ein Benutzen — der Korintherstelle durch Hebr. nahe.

Es ist, als habe Hebr. die herbe Wahrheit von der Unmündigkeit der Leser als eine Kritik seiner Verkündigungsweise erfasst, als wolle er doch nicht ganz dafür verantwortlich gemacht werden (diesen Grundton der eigenen Rechtfertigung nimmt auch v. Soden wahr), dass die Gemeinde nach seinem Wirken nicht eben gediehen ist. Als begegnete er dem Vorwurfe des Apostels, der, zwei Bilder verbindend, hier dem *αὐξάνων θεός* das Verdienst, dort dem *ἐποικοδομῶν* die Verantwortung beilegt, indem er, der guten Überzeugung, sein Bestes gethan zu haben, das Bild vom Acker in neuem Sinne auf Gen. 1 und 3 gründet und so die Paränese vom *κηρύσσων* auf die *νωθροὶ ταῖς ἀκοαῖς* wendet.

Bemerkenswert aber ist, dass der Verfasser dort, wo er sich mit seinen Lesern über sein früheres Verhältnis zu ihnen auseinandersetzt, gerade die Stelle zu Grunde legt, in der Paulus sein und der korinthischen Gemeinde Verhältnis zu Apollos mit leichtem Vorwurfe gegen Jemanden darlegt, der der Gemeinde *βρῶμα* geboten hat, womit nach dem Zusammenhange nur Apollos gemeint sein kann. Dazu stimmt in einer unmöglich zufälligen Weise, dass Hebr., der sich zur Zeit des Schreibens kaum von der *νηπιότης* seiner Leser überzeugen konnte, auf irgend eine Weise, vermutlich durch eine autoritative Beherzigung, erfahren haben muss, dass er ihnen zur Unzeit *στερεὰ τροφή* mitgeteilt hatte[1]). Mit Beziehung auf die typische Beweisführung des Apollos, ihre Gefahren und ihre Vorzüge gewinnen auch *χρυσίον*, *ἀργύριον* etc. eine gute metaphorische Bedeutung. So ist es mehr als naheliegend, dass Apollos es ist, der in v. 7 und 8 die

---

[1]) Das könnte durch Paulus persönlich geschehen sein, 1. Ko. 16, 12, obwohl diese Stelle nicht gerade dazu zwingt, die Anwesenheit des Apollos anzunehmen.

Verantwortung für das, was auf korinthischer Erde wachse, soweit sie ihn trifft, in würdiger und feinsinniger Weise durch den aus Gen. 1 und 3 gewonnenen Bildbeweis zu mildern sucht. Die Korinther hätten seiner *στερεὰ τροφή*, seiner Zusammenschau der wundervollen Consequenz des Gottes Alten und Neuen Bundes, wohl die rechte Aufnahme bieten können, wenn sie nicht *ἄπειροι λόγου δικαιοσύνης* gewesen wären, welcher *λόγος* allerdings aus den *στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* bestehe.

Sich mit Namensnennung gegen die liebevolle Zurechtweisung eines Paulus zu wenden, wollte dem Apollos nicht anstehen. So konnte er seine Rechtfertigung nur dadurch als eine Rechtfertigung fühlbar machen, dass er sich einigermassen auffällig der *φράσις* und *σύνθεσις* dessen bediente, der ihn beurteilt hatte. Das vor Allem wird ihm die Charakteristik eines *ἀπομνημονεύσας τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡςπερεὶ σχολιογραφήσας τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου* von Origenes eingetragen haben.

Wer durch Hebr. 2, 3, Acta 18, 28 und durch die Bezeichnung *Ἀλεξανδρεύς* sich bestimmt gesehen hat, die Verfasserschaft des Apollos anzunehmen, dem wird mein Wahrscheinlichkeitsbeweis nicht unwillkommen sein, wenn die Hypothese, der Hebräerbrief sei an die Korinther gerichtet, auch „längst verschollen“ ist (B. Weiss). Die Aufschrift *πρὸς Ἑβραίους* erklärt sich ja hinreichend aus dem Inhalt, und wer kann sagen, ob diese unrichtige Adressirung nicht vielleicht dadurch veranlasst wurde, dass das Schreiben gar nicht an die Adressaten gelangte, sondern in Rom oder Italien verblieb (13, 24), wo der Brief am frühesten bekannt wurde, aber am spätesten den Ruf paulinischer Abfassung erlangte?

V.

Beiträge zu Hippolytos.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

1. Textkritische Bemerkungen zu Hippolytos' Refutatio IX, 11. 12.

Als ich „Zur Refutatio omnium haeresium des Hippolytos“ zum ersten Male in dieser Zeitschrift (XLV, S. 263 bis 290) das Wort ergriff, beabsichtigte ich, einmal auf die Verdienste der nach Duncker und Schneidewin erschienenen, aber in Deutschland, wie es mir schien, völlig unbeachtet gebliebenen Ausgabe der Refutatio von Cruice hinzuweisen, sodann die von niemandem bisher verzeichneten Textbesserungen Volkmar's ans Licht zu ziehen und der Berücksichtigung zu empfehlen. Eine ähnliche Mühewaltung verdienen die zu einigen Stellen des IX. Buches von mehreren Gelehrten noch nach Duncker und Schneidewin gemachten Besserungsvorschläge, besonders deswegen, weil die Annahme dieser oder jener Lesart von entscheidendem Einfluss für die richtige Erfassung der dort gerade von Hippolytos vorgetragenen geschichtlichen Verhältnisse ist. Im IX. Buche liegt, wie ich an dieser Stelle (XLVI, S. 215) hervorhob, der Schwerpunkt der ganzen Ausführungen des strengen Sittenrichters. Hier führt er den Hauptschlag gegen den bitter gehassten Gegner Kallistos, und zwar zunächst gegen den unchristlichen Grund seiner Lehre (C. 6—10), den er, durch Noëtos und dessen Schüler ihm vermittelt, in der Philosophie des Herakleitos nachzuweisen sich bemüht, sodann gegen das praktische Verhalten desselben in der

Handhabung der kirchlichen Zucht und Sitte (C. 11 u. 12). Jene ersteren Ausführungen habe ich um der Schwierigkeiten willen, die sie bieten, nicht zum wenigsten aber, da sie unmittelbar auf Herakleitos' berühmtes Buch *Περὶ φύσεως* zurückgehen, wegen ihrer philosophischen Bedeutung in meinem Aufsatz „Noëtos und die Noëtianer in des Hippolytos Refutatio IX, 6—10" in Übersetzung mit erläuternden Bemerkungen gegeben (ZfwTh. XLVI, S. 213 bis 232). In den sich anschliessenden geschichtlichen Capiteln 11 und 12 bedarf der Text hier und da der Berichtigung; er ist durchaus nicht überall sicher überliefert und klar verständlich. Auf ihn ist es zweckmässig noch einmal besonders einen Blick zu werfen.

Ich beginne mit dem 11. Capitel. Es ist da die Rede von dem, nach Hippolytos' Urteil, unheilvollen Einfluss des Kallistos auf Zephyrinos (c. 199—217). Während dieser, also beeinflusst, fort und fort Zwistigkeiten unter den römischen Christen erregte, heisst es von jenem nach Miller's Text IX, 11, 84 ff. (S. 285): *αὐτὸς τὰ ἀμφότερα μέρη ὕστερον κερκωπείοις λόγοις πρὸς ἑαυτοῦ φιλίαν κατασκευάζων, καὶ τοῖς μὲν ἀλήθειαν λέγων ὅμοια φρονοῦσι ποτὲ καθ᾽ ἠδίαν τὰ ὅμοια φρονεῖν ἠπάτα· πάλιν δ᾽ αὐτοῖς τὰ Σαβελλίου ὁμοίως, ὃν καὶ αὐτὸν ἐξέστησε δυνάμενον κατορθοῦν.* Diese von Miller mit geringen Änderungen (*κερκωπείοις* statt *κερκώποις* Cod. und *ἑαυτοῦ φιλίαν* statt *ἑαυτοὺς φιλίαν* Cod.) nach dem Cod. Paris. gegebene Fassung befriedigte ihn so wenig, dass er zu lesen vorschlug: *τοῖς μὲν ἐν ἀληθείᾳ λέγων τὰ ὅμοια φρονεῖν ἠπάτα· πάλιν δὲ αὐτοῖς φρονοῦσι ποτὲ κατ᾽ ἰδίαν τὰ Σαβελλίου.* Dass damit schon volle Klarheit geschaffen sei, wird man nicht behaupten können. Aus eben diesem Gefühl heraus schlug Bunsen[1]), der richtig erkannte, dass das vom Cod. nach *ἀλήθειαν* gebotene *λέγων ὅμοια* nichts als eine

---

[1]) Bunsen, Hippolytus und seine Zeit (Leipzig 1852), Bd. I, S. 98 Anm. 1.

vom Abschreiber verschuldete, aus dem Folgenden zu erklärende Wiederholung sei, die Fassung der Worte also vor: *καὶ τοῖς μὲν ἀλήθειαν φρονοῦσί ποτε κατ' ἰδίαν τὰ ὅμοια φρονεῖν λέγων ἠπάτα· πάλιν δ' αὖ τοῖς τὰ Σαβελλίου ὁμοίως.* Hier ist von Bunsen erstens das handschriftlich überlieferte *καθ' ἡδίαν* zu dem einzig richtigen *κατ' ἰδίαν* wiederhergestellt, sowie zweitens das unmittelbar folgende *αὐτοῖς* in *αὖ τοῖς* getrennt worden. Jenes, von Döllinger[1]) einfach übernommen, nicht aber, wie Cruice in der adn. crit. fälschlich angiebt, schon von Miller gesehen, kennzeichnet das ausseramtliche Sondergespräch im Gegensatz zu der amtlichen Erklärung des Bischofs, von der wenige Zeilen später die Rede ist (*τὸν Ζεφυρῖνον προάγων δημοσίᾳ ἔπειθε* — Kallistos — *λέγειν*), während Wordsworth's Vorschlag *κατ' ἰδέαν*, als gänzlich verfehlt, keine Beachtung verdient. Bunsen's zweite Verbesserung (*αὖ τοῖς*) „giebt aber keinen Sinn", behauptet Döllinger. „Es müsste," fordert er, „wenigstens noch ein Wort hinzugesetzt werden, z. B. *φρονοῦσι* nach *τὰ Σαβελλίου*." Dass Bunsen's *αὖ τοῖς* „keinen Sinn" giebt, muss unbedingt geleugnet werden. Die hier Gemeinten stehen offenbar im Gegensatz zu *τοῖς μὲν ἀλήθειαν φρονοῦσιν*, d. h. den Anhängern des Hippolytos, es sind *οἱ τὰ Σαβελλίου φρονοῦντες*. Dass da an ein zu ergänzendes *φρονοῦσι* zu denken ist, hat Döllinger richtig gesehen. Hippolytos liess dies aber aus gutem Grunde weg, weil sonst der an Sabellios geknüpfte Relativsatz, äusserst schwerfällig nachhinkend, nicht zu seinem Rechte gekommen wäre. So aber ist der Satz straff gefasst und der Gegensatz klar herausgearbeitet. In Privatgesprächen, sagt Hippolytos, äusserte sich Kallistos denen gegenüber, welche der Wahrheit (d. h. Hippolytos' Lehre) zugethan waren, so, als ob er der gleichen Ansicht wie sie sei, und

---

[1]) **Döllinger, Hippolytus und Kallistus (Regensburg 1853), S. 224 Anm. 47.**

täuschte sie damit. Andererseits aber verfuhr er in seinen Reden auch den Anhängern des Sabellios gegenüber in gleicher Weise, d. h. er täuschte sie, indem er sie seiner Übereinstimmung mit ihrer Lehre versicherte, und dadurch brachte er gerade den Sabellios ausser Fassung, den er hätte auf den rechten Weg weisen können. In diesen Worten, in denen auch Döllinger das schon von Miller sinn- und sachgemäss vorgeschlagene *δυνάμενος* (statt *δυνάμενον* Cod.), wenn auch nur in vorsichtig gesetzter Klammer, sich aneignete, liegt gewiss (S. 199) „ein merkwürdiges, von einem erbitterten Gegner widerwillig abgelegtes Zeugnis von der geistigen Bedeutsamkeit des Mannes in der Behauptung, seine Autorität sei so gross, sein Wort in dogmatischen Dingen so gewichtig gewesen, dass er es vermocht hätte, den Koryphäen einer lange nachhaltenden Irrlehre von derselben abzubringen“. Dies hervorzuheben, scheint mir viel wichtiger als das andere, was Döllinger in begreiflicher Gereiztheit gegen Wordsworth's sonstige, aus Hippolytos' Darstellung gezogene unwissenschaftliche Folgerungen dessen Übersetzung nachsagt, die er von jener Stelle in obiger Fassung gegeben (S. 224): „Hiernach hätte Kallistus mit Hippolyt's Anhängern nur im Sinne ihrer Lehre und mit den Noëtianern wieder nur im entgegengesetzten Sinne geredet und wäre vom Vorwurf der Doppelzüngigkeit nicht freizusprechen.“ Warum sollen wir das dem Hippolytos nicht zutrauen, der doch dem Kallistos noch weit Schlimmeres nachsagt, ohne dass wir verpflichtet sind, seiner einseitigen Darstellung aufs Wort zu glauben? Wir müssen aber heutzutage gegen die Unterstellung Döllinger's Einspruch erheben, dass man, „um diesen Sinn herauszubringen“, „erst den Text willkürlich verändern und ihn etwas ganz anderes, als dasteht, sagen lassen“ müsse. Bunsen's Textherstellung ist eine überaus einfache und glückliche; von Willkür dem gegenüber, was „dasteht“, kann gar keine Rede sein. Dieselbe ist ebenso über-

zeugend wie die folgende IX, 12 (S. 289, 7 M., S. 442, 4 f. Cr.): ἐφεῦρεν αἵρεσιν τοιάνδε, λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα, ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὄντα [ὄν, τὸ Cod.] πνεῦμα ἀδιαίρετον. „Was folgt," sagt Bunsen (S. 86 Anm. 1), „zeigt, dass diese Verbesserung nicht weniger sicher als leicht ist. Der gelehrte Herausgeber (Miller) meint, die Stelle sei unverständlich, weil verstümmelt; ich halte sie einfach für verdorben." Er schrieb darum ὄντα. „Quae sola sincera lectio est," bekräftigt Cruice mit vollem Rechte. Ähnlich steht's mit der Stelle X, 6 (S. 311, 26 M.): νῦν τὸν περὶ ἀληθείας λόγον ἕνα ἐπιδείξομεν, wo Bernays (bei Bunsen I, S. 622 Anm. 2) das ἕνα richtig in ἐι α΄ trennte, was mit Buchstaben umschrieben natürlich ἐν ἑνί heissen muss. — Sachlich ist somit die Begründung der von Bunsen der obigen Stelle gewordenen Heilung und damit die Zurückweisung der Auslegung Döllinger's nicht ohne Wichtigkeit. Dementsprechend lautet jene daher schon bei Cruice (S. 435, 6 ff.): καὶ τοῖς μὲν ἀλήθειαν φρονοῦσι ποτὲ κατ' ἰδίαν λέγων τὰ ὅμοια φρονεῖν ἠπάτα· πάλιν δ' αὖ τοῖς τὰ Σαβελλίου ὁμοίως, ὃν καὶ αὐτὸν ἐξέστησε δυνάμενος κατορθοῦν.

Versetzte uns die soeben behandelte Stelle in die Zeit, wo Kallistos unter Zephyrinos Einfluss auf Leben und Lehre der römischen Kirche zu gewinnen begann, so weist die folgende, im 12. Capitel sich findende in die Zeit zurück, wo Kallistos in den Bergwerken Sardiniens schmachtete und vergebens auf Befreiung hoffte. Wir hören: Marcia, die christliche Concubina des Commodus, hat, von dem Wunsche beseelt, ein gutes Werk zu thun, vom Kaiser die Erlaubnis erwirkt, die an jenen Ort des Todes und des Siechtums verbannten Christen zu befreien. Hyakinthos, ein offenbar der Dienerschaft des Palastes angehöriger [1]) älterer Verschnittener, ist mit einer vom Bischof

[1]) Μαρκία .. δίδωσι τὴν ἀπολύσιμον ἐπιστολὴν Ὑακίνθῳ τινὶ

Victor eingeforderten Liste der Unglücklichen in Marcia's Auftrage in Sardinien erschienen, um vom Statthalter der Insel deren Auslieferung zu verlangen und sie zurückzubringen. Kallistos' Name hat nicht auf der Liste gestanden; der Bischof, als ein verständiger und frommer Mann, hat ihn ausgelassen, weil er von dessen Vergehen wusste. Ὁ δὲ (d. h. Kallistos, heisst es nun IX, 12 S. 288, 79 ff. M.) *γονυπετῶν καὶ δακρύων ἱκέτευε καὶ αὐτὸς τυχεῖν ἀπολύσεως. Δυσωπηθεὶς οὖν ὁ Ὑάκινθος ἀξιοῖ τὸν ἐπίτροπον φάσκων θρέψας εἶναι Μαρκίας, τασσόμενος αὐτῷ τὸ ἀκίνδυνον. Ὁ δὲ πεισθεὶς ἀπέλυσε καὶ τὸν Κάλλιστον.*

An dieser Stelle würde nichts Bemerkenswertes sein, wenn nicht Miller an dem Worte *θρέψας* Anstoss genommen und seine daran geknüpfte Bemerkung: „In *θρέψας* vocabulum latere videtur significans negligentiam (un oubli)," Bunsen zu einer Textesänderung veranlasst hätte, welche zeigt, wie man mit der Überlieferung nicht umgehen soll. Aus diesem Grunde verdient sie hier erwähnt zu werden. „Um den Text richtig wieder herzustellen", glaubte er (S. 96 Anm. 1) „einen anderen Weg" als Miller einschlagen zu müssen. „Erstens," sagt er, „vermute ich, dass, was der Eunuch sagte, nicht wahr war (*φάσκων*)." Aber woher in aller Welt nimmt Bunsen die Berechtigung zu einer solchen Verdächtigung des Hyakinthos? In *φάσκων* allein kann der Grund gar nicht liegen; ein blosses „Vorgeben" würde einfach in den Zusammenhang eingetragen sein. Überdies würde es einem „Presbyter der Kirche" — doch an den darf hier überhaupt nicht gedacht werden —, ja auch nur einem kaiserlichen Palastbeamten, der im Auftrage seiner kaiserliche Ehren geniessenden Herrin erscheint, übel anstehen, einem kaiserlichen Statthalter gegenüber mit Lügen vorzugehen.

σπάδοντι πρεσβυτέρῳ. Bunsen macht (I, S. 96) aus diesem ehrenwerten Manne gegen den klaren Wortlaut der Stelle einen „Presbyter (der Kirche)".

„Und zweitens,“ fährt Bunsen vermutend fort, „dass es irgend etwas war, das dem Statthalter Hoffnung oder Furcht vor der kaiserlichen Beischläferin einflössen musste.“ Den Hinweis auf die Furcht halte ich für gänzlich unangebracht; der auf die Hoffnung wird sich auch anders begründen lassen. Seiner Voraussetzung gemäss glaubte Bunsen, „dass unser Verfasser schrieb: *ἀξιοῖ τὸν ἐπίτροπον ἀπολύειν· φάσκων ἐπιτρεψάσης Μαρκίας, εἶναι αὐτῷ ἀκίνδυνον τὸ τασσόμενον.* Der Eunuch verlangte vom Statthalter, dass er den Callistus freigebe: da Marcia dazu ermächtigt habe, so sei der Auftrag für ihn gefahrlos.“ Das klingt durchaus überzeugend. Trotzdem aber muss diese Änderung abgelehnt werden, weil sie sich zu sehr von dem überlieferten Wortlaut entfernt. „Das Wort *ἐπιτρέψαι*, ermächtigen,“ behauptet Bunsen, „ist dabei das einzig richtige.“ Das stelle ich in Abrede und behaupte dagegen: die Überlieferung giebt einen guten Sinn, ja leistet zum Verständnis ungefähr dasselbe, was Bunsen durch kühne Umstellung und Änderung der Texteswortean dieser Stelle als von Hippolytos notwendig gesagt erwiesen zu haben glaubt. Es sind nichts als leere Vermutungen, wenn Bunsen, um sein *ἐπιτρέψαι* zu begründen, seine Gedanken also weiterspinnt: „Hyacinthus konnte jetzt nicht mehr sagen, es sei befohlen, da er denn doch die Freilassung nicht zu Anfang verlangt hatte, was er hätte thun müssen, weil sie im Briefe nicht stand. Er machte aber wohl zunächst die Marcia als Herrin des Sklaven geltend, weil sie doch als solche Einspruch gegen die Freilassung erheben konnte; für den zweiten Beweggrund, die Gefahrlosigkeit, musste der Einfluss der Marcia auf den Kaiser geltend gemacht werden.“ Was soll hier die künstliche Unterscheidung zwischen „ermächtigen“ und „befehlen“, was der Hinweis auf die rein aus der Luft gegriffene Zugehörigkeit des Kallistos zum Gesinde der Marcia und was deren daraus als begründet zu erachtender „Einspruch gegen die Freilassung“ desselben? Allerdings,

der Name der Marcia spielt hier die ausschlaggebende Rolle, aber nur in Verbindung mit dem überlieferten und für das Verständnis der Stelle völlig ausreichenden Wort des Hyakinthos: *φάσκων θρέψας εἶναι Μαρκίας*. Der bejahrte Sendbote der kaiserlichen Frau[1]) erklärte dem Statthalter, er sei Pfleger oder Erzieher der Marcia. Das Wort zunächst ist so wenig zu beanstanden wie das *φύσας* in der Bedeutung „Erzeuger, Vater" bei Sophokles (Aias 516 *καὶ μητέρ' ἄλλη μοῖρα τὸν φύσαντά τε | καθεῖλεν*): *θρέψας*, „Pfleger, Erzieher", worauf unter den Philologen, die sich mit Hippolytos beschäftigten, zuerst Röper hinwies, während R. Scott und Duncker sich ihm anschlossen, kommt in der genannten Bedeutung, als ein Synonymon von *τροφεύς*, auf einer im Recueil d'Antiq. T. II. Tab. LXXVI (in Schäfer's Ausg. des Gregor. Corinth. S. 614) mitgeteilten Grabschrift vor. Ein gewisser Thrason hat einen Grabstein errichtet zum Gedächtnis seiner bei einem Erdbeben umgekommenen beiden Söhne Dexiphanes und Thrason und des Hermes, *θρέψαντος αὐτῶν*, ihres Erziehers. Die Betonung dieses seines Verhältnisses zu Marcia von Seiten des Hyakinthos in seinen Verhandlungen mit dem Statthalter musste seiner Bitte um die Freilassung auch des Kallistos den nötigen Nachdruck geben, zumal wenn er sich mit ihm über die Gefahrlosigkeit seiner Handlungsweise auseinandersetzte, *ταссόμενος* (oder vielleicht, wie Cruice meinte, *συνταссόμενος*) *αὐτῷ τὸ ἀκίνδυνον*. Ὁ δέ, so schliesst darum der Bericht, *πεισθεὶς ἀπέλυσε καὶ τὸν*

[1]) Marcia kennen wir genügend aus Lampridius (Commod. 8. 11. 17), Dio Cassius (Epit. l. LXXII, 13. 22), besonders aber aus Herodianos (I, 16. 17). Commodus teilte jenen wahnwitzigen Entschluss, der unmittelbar zu seiner Ermordung führte, der Marcia mit: *πρὸς Μαρκίαν*, sagt der Geschichtschreiber (I, 16, 3), *ἣν εἶχε τῶν παλλακίδων τιμιωτάτην, ἣ οὐδέν τι ἀπεῖχε γαμετῆς γυναικός, ἀλλὰ πάντα ὑπῆρχεν ὅσα Σεβαστῇ, πλὴν τοῦ πυρός*. Hippolytos nennt sie Ref. IX, 12 (S. 287, 68 M., S. 430, 12 Cr.) *οὖσα φιλόθεος παλλακὴ Κομόδου*. Vgl. Görres' gründliche Abhandlung über „Das Christentum u. d. röm. Staat z. Zeit des Kais. Commodus" i. d. JbfprTh. X, S. 228—268; S. 395—434; bes. S. 241—244.

Κάλλιστον. Woher sollte denn dem Statthalter Gefahr drohen, wenn er einem von der bei Commodus (180—192) in so hoher Ehre stehenden Marcia abgesandten älteren Beamten, der als Erzieher derselben doch eine gewisse ehrenvolle Rücksicht beanspruchen durfte, eine Bitte erfüllte? Und ausserdem: wer konnte schliesslich sagen, wohin auf Sardinien ein einzelner Sklave gekommen, dort, wo das furchtbare Fieber von den unglücklichen Verurteilten in den Bergwerken stets, wie später auch die beiden Bischöfe Pontianus und Hippolytos (235), zahlreiche hinwegraffte? Und wer fragte in Rom, wo am Hofe das tollste, zügelloseste Treiben herrschte, wohl danach, ob es mit der Rückkehr der armen Begnadigten voll und ganz seine Richtigkeit habe? Es wird also bei dem zu Anfang dieses Abschnitts mitgeteilten, auch in Cruice's Ausgabe sich ebenso findenden Wortlaut der auf Kallistos' Befreiung aus den sardinischen Bergwerken bezüglichen Stelle sein Bewenden haben müssen.

Eine andere Stelle des 12. Capitels betrifft Kallistos' Verhalten als Bischof (217—222) in der Handhabung der kirchlichen Zucht und Sitte, in der Hippolytos ihm ungebührliche Nachsicht zum Vorwurf macht. Über die rechtliche Bedeutung der hier hineinspielenden Fragen aus dem römischen Eherecht, über die Lage ferner der Zeit, welche aussergewöhnliche Massregeln erheischte, sowie über das verständige Verfahren des Kallistos angesichts der eigenartigen Verhältnisse, haben besonders Döllinger, in dem mehrfach genannten Werke (S. 158 ff.), und Neumann, in seiner — bis heute noch nicht vollständig zur Ausgabe gelangten (vgl. meine Anzeige in dieser Zeitschrift XLV, S. 443—445) — Schrift „Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt" (Leipzig 1902), S. 125 ff., so eingehend sich verbreitet und die Sachlage bezw. die einseitige, zu strenge Auffassung des Hippolytos im Gegensatz zu der klugen und massvollen Haltung des Kallistos nach allen Seiten so klar und sachgemäss be-

leuchtet, dass es überflüssig ist, die besonders in Betracht kommende Stelle inhaltlich des weiteren zu erörtern. Wohl aber verlohnt es sich, den mangelhaft überlieferten Wortlaut einmal genauer anzusehen. Auch hier wird vielleicht der Erfolg dieser Bemühung der sein, dass sich die übereifrigen Besserungsversuche der Gelehrten im Verhältnis zu dem Überlieferten als zu weitgehend erweisen.

Auszugehen ist von der editio princeps Miller's. Da heisst es IX, 12, S. 291, 57: *Διὸ καὶ πληθύνονται γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις διὰ τὰς ἡδονάς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός, οὗ καταφρονήσαντες οὐδὲν* [*οὐδὲν* cod., *οὐδένα* Buns.] *ἁμαρτεῖν κωλύουσι, φάσκοντες αὐτῷ* [cod., *αὐτὸν* Mill., Buns.; Cruice verzeichnet, wohl nach der englischen Ausgabe, als Lesart Bunsen's *αὐτοὺς*; *αὐτοὶ* Cruice] *ἀφιέναι τοῖς εὐδοκοῦσι· καὶ γὰρ καὶ γυναιξὶν ἐπέτρεψεν εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ τε τε καίοντα ἐναξία ἡ ἑαυτῶν ἀξίαν ἣν μὴ βούλοιντο καθαίρειν. Διὰ τοῦτο νομίμως γαμηθῆναι ἔχει ἕνα κτλ.* Das ist die Lesart des Cod. Paris. Schon Miller bemerkte: „Nisi gravior corruptio inest, post *ἐπέτρεψεν* supple *ἁμαρτεῖν* (scilicet assumendo *σύγκοιτον*), et scrib. *ἡλικίᾳ καίοιντο αἱ ἐν ἀξίᾳ, τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν ἣν* (sive potius *εἰ*) *μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν.*" „Hier ist die Einschaltung von *ἁμαρτεῖν* zu gewaltsam und willkürlich," bemerkt Döllinger mit Recht, aber, wie mir scheint, auch sachlich anstössig, da es nicht wohl angeht, hier, wo es sich um die Darlegung des von Kallistos beobachteten Verfahrens handelt, schon eine offene Beschuldigung auszusprechen. Die behält sich Hippolytos für seine aus dieser Darlegung des Sachverhalts gezogenen Folgerungen vor (S. 291, 69): *Ὁρᾶτε εἰς ὅσην ἀσέβειαν ἐχώρησεν ὁ ἄνομος μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων!* Bunsen suchte dem Sachverhalt gerecht zu werden durch die Fassung (S. 99): *καὶ γὰρ καὶ γυναιξὶν ἐν ἀξίᾳ ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ γε ἐκκαίοιντο, τηρεῖν ἑαυτῶν ἀξίαν ἣν μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν*, d. h. Kallistos gestattete Frauen vornehmen Ranges, wenn sie

ohne Männer seien und noch in glühendem Jugendalter ständen, ihren Rang zu behalten, wenn sie ihn nicht (lieber) aufgeben möchten. Aber „dieses *τηρεῖν ἀξίαν*“, wendet Döllinger begründet ein, „lag gewiss nicht im Sinne Hippolyt's, bei dem wir zu *ἐπέτρεψεν* vielmehr ein stark tadelndes Wort beigesetzt erwarten müssen.“ Ich halte das durchaus nicht für notwendig. Doch lassen wir der Vollständigkeit wegen auch noch Wordsworth zu Worte kommen, der gelesen wissen will: *καὶ γὰρ καὶ γυναιξὶν ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνανδροι εἶεν, καὶ ἡλικιώτῃ καίοιντο ἀναξίῳ, ἢ ἑαυτῶν ἀξίαν μὴ βούλοιντο καθαίρειν, διὰ τοῦτο νομίμως γαμηθῆναι ἐκείνῳ ὃν ἂν αἱρήσωνται σύγκοιτον.* Schon Döllinger verwarf diesen grammatisch unhaltbaren Vorschlag; *ἡλικιώτῃ καίοιντο* ist unstatthaft, *καίεσθαι* wird mit dem Genetiv verbunden, vgl. Hermesianax bei Athenäos XIII, p. 598 A. Aber wie dachte sich Döllinger die Heilung der Stelle? „Mir scheint,“ sagt er (S. 159), „dass die Veränderung weniger Buchstaben hinreicht, die Stelle zu heilen und ihr den richtigen Sinn zu geben. Ich schlage vor: *καὶ γὰρ καὶ γυναιξὶν ἐπέτρεψεν εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ καίονται* (oder *καίοιντο*), *ἀναξία* [soll heissen *ἀνάξια*], *τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν ἣν μὴ βούλοιντο καθαίρειν* [soll heissen, ebenso wie zuvor bei Wordsw., *καθαιρεῖν*], d. h. Weibern, wenn sie männerlos und noch im Alter glühender Begierden seien, gestattete er Unwürdiges, falls sie ihrem Range vor der Welt nicht entsagen wollten.“ Ich halte diese Fassung für unmöglich; sie wird der Sache nicht gerecht. Bei der durchaus ruhigen und leidenschaftslosen Haltung, die Hippolytos der römischen Gesetzgebung gegenüber beobachtet, dürfen wir ihm ein solches Urteil nicht zutrauen. Döllinger selbst bestätigt dies durch seine auf die bei Hippolytos folgenden Worte: *Διὰ τοῦτο νομίμως γαμηθῆναι ἔχει ὃν ἂν αἱρήσωνται σύγκοιτον, εἴτε οἰκέτην, εἴτε ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην* — bezüglichen Ausführungen. Er sagt (S. 161): „Kallistus soll durch seine Zulassung ungleicher

Ehen zur Unzucht und zum Kindermord aufgefordert haben. Halten wir unseren Berichterstatter gleich bei der ersten Beschuldigung fest; er selbst sagt: Kallistus habe erklärt, christliche Frauen könnten sich mit Sklaven oder Freien rechtmässig vermählen (*νομίμως γαμηθῆναι*), wenn sie die Ehe auch nicht nach dem (römischen) Gesetze eingingen (*μὴ νόμῳ γεγαμημένην*). Der Papst stellte also eine gesetzliche Eingehung der Ehe, nämlich die kirchliche, der anderen, der heidnisch-politischen, entgegen; er erklärte, dass die Kirche sich nicht gebunden erachte durch die Bedingungen, welche die römische Civilgesetzgebung über Eingehung einer vollkommen legalen Ehe (nuptiae justae) aufstellte, — Bedingungen, welchen die Staatsbehörde selber im Grunde keine absolut entscheidende Kraft beilegte. Dass Kallistus eine solche blos kirchlich geschlossene Verbindung für ewig dauernd und unauflöslich hielt, versteht sich von selbst; Hippolyt sagt auch kein Wort davon, dass die Frauen, welche diese Verbindungen geknüpft, sie etwa nach Laune und Convenienz wieder gelöst hätten, was sie dem römischen Gesetze und der herrschenden Sitte nach mit aller Leichtigkeit thun konnten; wären solche Fälle vorgekommen, er würde es sicher nicht verschwiegen haben." In jenem *νομίμως γαμηθῆναι* haben wir das Object zu *ἐπέτρεψεν*, und das *διὰ τοῦτο*, womit bei Miller und Bunsen ein neuer, durchaus unverständlicher Satz beginnt, gehört zu dem Vorhergehenden. Cruice giebt daher, im Anschluss an Röper, den Text also: *καὶ γὰρ καὶ γυναιξὶν ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ τινὸς καίοιντο ἀναξίου τῆς ἑαυτῶν ἀξίας ἣν μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν διὰ τοῦτο, νομίμως γαμηθῆναι.* D. h.: Kallistos „gestattete den Frauen, wenn sie ohne Männer seien und infolge ihres jugendlichen Alters in Liebe zu jemand entflammten, der ihrem Range, den sie deswegen nicht aufzugeben wünschten, nicht ebenbürtig sei, sich rechtmässig zu vermählen."

Hier ist alles klar und mit wenigen geringen Ände-

rungen des Überlieferten der Sinn richtig hergestellt. Von dem Vorschlage Neumann's, der Cruice's Ausgabe mit der in ihr vereinigten kritischen Arbeit der nach Duncker mit Hippolytos beschäftigten Gelehrten offenbar gar nicht kennt, kann man das nicht behaupten, indem er (a. a. O. S. 128 Anm. 1) das nach *ἀξίαν* überlieferte *ἣν* ganz unnötiger Weise durch *εἰ* ersetzt, was auch schon Miller wollte (s. o.), sodann aber an zwei Stellen unnötige Zusätze macht, an einer dritten ein Stück des überlieferten Wortlauts beseitigt sehen will. Letztere Stellen sind durch die von ihm gesetzten Klammern gekennzeichnet. Sein Vorschlag lautet: *καὶ γὰρ καὶ γυναιξὶν ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ τινὸς καίοιντο ⟨τῶν οὐκ⟩ ἐν ἀξίᾳ ἢ ⟨τὴν⟩ ἑαυτῶν ἀξίαν εἰ μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν διὰ τοῦ[το] νομίμως γαμηθῆναι, ἔχειν ἕνα ὃν ἂν αἱρήσωνται σύγκοιτον εἴτε οἰκέτην εἴτε ἐλεύθερον καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην.* Während die zweite Hälfte des Satzgefüges von *ἔχειν* an, wofür Miller und Bunsen noch *ἔχει* haben, ganz der überlieferten Fassung gemäss ist, erscheinen mir dieselben Worte bei Cruice einigermassen unklar: *ἔχειν ἕνι ὃν ἂν αἱρήσωνται σύγκοιτον, εἴτε οἰκέτην, εἴτε ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην.* Ich schlage darum vor, zu schreiben: *καὶ ἔχειν ὅντιν' ἂν* u. s. w. D. h.: „und wen sie dann immer, sei er Sklave oder Freier, sich erwählten, zum Ehegenossen zu haben und ihn für ihren Mann anzusehen, ohne doch eine Ehe nach dem (römischen) Gesetze eingegangen zu sein". Ich glaube durch den blossen Hinweis auf Döllinger's soeben angeführte Ausführungen die Berechtigung dieser Textesfassung dargethan zu haben, die durch ebenso leichte wie sachgemässe Besserungen an dem überlieferten Wortlaut den ursprünglichen, durch die Unachtsamkeit der Abschreiber nur verdunkelten Gedankenzusammenhang wieder klarstellt.

Möge auch dieser Beitrag, wie der Eingangs dieser Bemerkungen erwähnte, in der von der Kirchenväter-

Commission zu erwartenden neuen Ausgabe der Refutatio omnium haeresium des Hippolytos Beachtung finden. Für den Text dieser nach mehr als einer Seite bedeutenden Schrift ist naturgemäss seit seinem ersten Erscheinen, aber auch noch nach der in Deutschland letzten Ausgabe von Duncker und Schneidewin aus dem Jahre 1859, wie ich mehrfach besonders hervorgehoben, Erhebliches geleistet worden. Und dieser Umstand würde es rechtfertigen, dass man von berufener Seite darauf Bedacht nähme, das wichtige, in der kostbaren Ausstattung, wie sie die Commission den Kirchenvätern zu Teil werden lässt, den meisten Fachgenossen kaum beschaffbare Werk auch in einer handlichen, alle Ergebnisse der kritischen Thätigkeit der Gelehrten seit 1859 zusammenfassenden Ausgabe, etwa in der Bibliotheca Teubneriana, gleich den bedeutendsten Werken des Eusebios (Praep. ev., Dem. ev., Hist. eccl.) und Augustinus (Civ. Dei, Confess.), weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Auch dem Umfange nach ist — ich füge diese Bemerkung noch zum Schluss hinzu — der Besitzstand an Schriften des Hippolytos in den letzten Jahren noch gewachsen. Konnte ich im Anschluss an einen von Prof. Chalatiantz (Moskau) auf dem XIII. Orientalisten-Congress in Hamburg am 6. Sept. 1902 gehaltenen Vortrag an dieser Stelle (XLVI, S. 80) auf das Vorhandensein einer vollständigen armenischen Übersetzung der Weltchronik des Hippolytos aufmerksam machen, so erfahren wir jetzt durch Bonwetsch (Texte und Untersuchungen, N. F. VIII, 2c), dass in einer grusinischen Hs. von Schatberd s. X, unter anderen hippolyteischen Schriften, drei bisher nicht bekannte sich finden: „Über David und Goliath“, „Vom Glauben“ und „Von der Gestalt (Weise) des Gelübdes“, an deren Echtheit zu zweifeln ein genügender Grund nicht vorhanden zu sein scheint. Mögen diese Schriften so bald als möglich der wissenschaftlichen Forschung zugänglich gemacht werden.

2. Die armenische Übersetzung der Weltchronik.

Das schon auf der Statue (in Zeile 12 der bei Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. I, S. 607, sich findenden Wiedergabe der Inschrift) bezeugte Werk des Hippolytos mit der Aufschrift *Χρονικῶν* (*βίβλος*) ist uns bekanntlich griechisch nicht erhalten. Hippolytos selbst bezieht sich auf dasselbe, ausser an der bei Harnack (a. a. O. S. 626) verzeichneten, den Schluss einer Erörterung über die Urväter bildenden Stelle (Ref. X, 30. S. 331 Miller, S. 511 Cruice: *ὧν καὶ τὰ ὀνόματα ἐκτεθείμεθα ἐν ἑτέροις βίβλοις*), im Anfange ebendesselben, wie ich („Zur Refutatio omnium haeresium des Hippolytos", ZfwTh. XLV, S. 272. 273) in Erinnerung gebracht habe, gerade durch Volkmar's sachgemässe Ergänzungen mehrfach geheilten Capitels. Er sagt dort (S. 509, 8 ff. Cruice): [*Ἀβραὰμ κελεύσαντος*] *τοῦ θεοῦ μετοικεῖ ἐκ Μεσοποταμίας* [so statt des überlieferten *εἰς* zuerst Volkmar, dann Duncker, während Cruice *ἐκ* nach *Μεσοποτ.* einschaltet] *πόλεως Χαρρὰν εἰς τὴν νῦν μὲν Παλαιστίνην καὶ Ἰουδαίαν προσαγορευομένην χώραν, τότε δὲ Χαναανῖτιν, περὶ ἧς καὶ κατὰ τὸ μέρος τὸν λόγον οὐκ ἀμελῶς παρεδώκαμεν ἐν ἑτέροις λόγοις*. Mit Bezug auf diese Stelle und das Chronikon des Hippolytos verweist Cruice, was bisher kaum beachtet sein dürfte, auf seine Schrift „Études sur des nouveaux documents historiques empruntés à l'ouvrage des *Φιλοσοφούμενα*" (Paris 1853, p. 72—77). Über die drei lateinischen Übersetzungen bezw. Bearbeitungen („Liber generationis") verdanken wir Mommsen den genauesten Aufschluss. Darüber an dieser Stelle zu reden, ist natürlich nicht nötig; es kann einfach auf Harnack's eingehende Mitteilungen a. a. O. S. 626/627 verwiesen werden. Der Zweck dieser Zeilen ist nur der, die von mir in dieser Zeitschrift (XLVI, S. 80) im Anschluss an den soeben erwähnten, von Prof. Dr. Gregor

Chalatiantz zu Hamburg gehaltenen Vortrag über „Die armenische Version der Weltchronik des Hippolytus“ gemachten Mitteilungen durch wenige sachliche Bemerkungen zu ergänzen. Veranlassung dazu bietet mir der Umstand, dass der genannte Vortrag jetzt, freilich an einer für die meisten Leser dieser Zeitschrift wohl kaum besonders bequem erreichbaren Stelle (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl., XVII. Bd., S. 182—186), im Druck erschienen und mir durch die Freundlichkeit des Verfassers in einem Sonderabzug zugegangen ist. Er gestattet einen tieferen Einblick in die Sache, als das mir s. Z. nach dem erstmaligen Hören möglich war.

Bei Gelegenheit seiner Forschungen nach den Quellen des Moses von Chorene in seiner „Geschichte Armeniens“, insbesondere nach den Spuren des von ihm (II, 13) erwähnten Africanus und Hippolytos, stiess Chalatiantz bei den Mechitharisten zu Venedig auf eine kleine armenische Hs. mit der Aufschrift: „Des Moses von Chorene und des Andreas“ (Chronik), worin sich, von niemand bisher beachtet, eine wörtliche Übersetzung der lateinischen Bearbeitung der Weltchronik des Hippolytos, des „Liber generationis“ fand. Dasselbe Werk trägt in einer von Chalatianz durchforschten Hs. der Patriarchatsbücherei von Etschmiadzin neben den beiden genannten Namen in der Aufschrift noch den des Ananias Schirakatzi. Die ersten beiden Seiten der Hs. (welche von beiden gemeint sei, ist aus Chalatiantz' Worten nicht zu ersehen), von Adam bis auf Noah führend, sind Moses von Chorene entnommen. Das Folgende, des Erzvaters drei Söhne, „mit genauer Aufzählung aller von ihnen abstammenden bekannten Völker und Stämme und mit Angabe der Länder, Inseln, Flüsse, Berge [vgl. besonders die oben aus Hippol. Ref. X, 30 angeführte Stelle] wie ebenso, welche Völker eine Schrift besassen“, — sowie die Aufzählung der jüdischen Patriarchen, Richter, Könige, Propheten bis auf Kyros, etwa zwei Drittel der ganzen

Hs. befassend und aus anderer Quelle, nämlich dem Andreas, entnommen, zeigt nach Chalatiantz, ohne dass Hippolytos' Name irgendwo genannt wäre, wörtliche Übereinstimmung mit dessen „Liber generationis" (ed. Dindorf S. 413—419; Mommsen's Arbeiten werden von Chalatiantz nirgends erwähnt). Sehen wir hier ab von den sechs im lateinischen Text nicht verzeichneten Stellen, die, der armenischen Fassung entsprechend, griechisch bei Synkellos gelesen und dort als aus Africanus stammend gekennzeichnet werden, so verlässt die armenische Übersetzung vor dem Verzeichnis der Achämeniden, von Seite 419 an, den Wortlaut des „Liber generationis". Sie „führt eben dieses Verzeichnis," sagt Chalatiantz S. 184, „wie auch das darauffolgende der Ptolemäer von Ägypten ziemlich abweichend von der Darstellung des Hippolytus an und berührt sich andererseits sowohl in diesen Punkten als auch in der weiteren Darstellung mit der Chronik des Eusebius. Hierauf folgen im armenischen Texte Abschnitte, welche im lateinischen fehlen, und zwar: über jüdische Herrscher von Jesus, dem Sohne des Josedek, bis Aristobulus und Alexander, ‚welche Hohepriester waren und zugleich Könige', über den Untergang des jüdischen Reiches, die Erhebung des Herodes, die Errichtung des römischen Kaiserreiches von Julius Cäsar und Augustus, unter welchem Christus geboren ward, und ebenso über die Predigt Christi ‚nach den Worten des Phlegon und des Josephus' (Flavius), welche mit dem 15. Jahre des Tiberius zusammenfällt; hier sind auch verschiedene synchronistische Daten angeführt, welche demselben Jahre angepasst sind. Obwohl das Verzeichnis der römischen Kaiser sich auch im lateinischen Texte befindet, so wird dasselbe doch hier bis zu Alexander, dem Sohne der Mammäa, geführt." Diese letztere geschichtliche Angabe spricht unmittelbar für Hippolytos, der ja unter Alexander Severus 235 starb und bis zu diesem selbstverständlich seine Liste der römischen Kaiser führte. Stand

er doch auch mit dessen christenfreundlicher Mutter Julia Mammäa in freundlichen Beziehungen, die sogar in einer ihr gewidmeten Schrift (De resurrectione) Ausdruck fanden. Er war es, der sie auf Origenes aufmerksam machte, mit welchem Mammäa während ihres Aufenthaltes in Antiochia (231—233) in Verbindung trat. So wird die ausdrückliche Erwähnung der Kaiserinmutter hinter dem Namen ihres Sohnes Alexander von Seiten des Hippolytos in seinem chronologischen Werke ihren besonderen Grund in jenen Beziehungen haben. Merkwürdig ist auch die Bezugnahme auf Phlegon. Gemeint ist natürlich Phlegon von Tralles, des Kaisers Hadrianus Freigelassener, und dessen Schrift Ὀλυμπιάδες. Auf ihn gerade beruft sich in seinem Werke De opificio mundi (II, 21. S. 99, 6—11; vgl. S. 107, 3 der Ausg. von Reichardt, Leipzig 1897) auch Philoponos als einen Zeugen für die von Matthäus 27, 47 berichtete, beim Tode Jesu eingetretene Finsternis. Für das Ansehen, in welchem Phlegon's Nachrichten somit bei Männern des christlichen Altertums standen, wie Hippolytos einer ist und der spätere Philoponos, verdient Spartianus' Nachricht (Hadr. XVI) besondere Beachtung: „Famae celebris Hadrianus tam cupidus fuit, ut libros vitae suae scriptos a se libertis suis litteratis dederit iubens, ut eos suis nominibus publicarent, nam et Phlegontis libri Hadriani esse dicuntur."

Von dem dritten in der armenischen Hs. genannten Gewährsmann, Ananias Schirakatzi, dem gelehrten armenischen Mathematiker und Astronom des 7. Jahrhunderts, können wir hier absehen, da er uns in eine recht späte, d. h. seine eigene Zeit führt. Er hat das Kaiserverzeichnis bis auf Heraclius (610—640) fortgesetzt und schliesst die armenische Hs., deren zweiten Teil er aus dem Griechischen übersetzt hat, mit dem in der lateinischen Bearbeitung sich nicht findenden Verzeichnis der persischen Sassaniden von Ardeschir bis auf Chosrau, den zweiten Parwiz (590—628), seinen unmittelbaren Zeit-

genossen. Wichtiger sind die Herkunftsverhältnisse der beiden voraufgehenden Teile, deren erster unter des Moses von Chorene, deren zweiter unter des Andreas Namen überliefert ist. Jener, in der Hs. genau als aus Moses von Chorene (I, 4) oder aus einer von dessen Quellen entlehnt bezeichnet, dürfte nach Chalatiantz (a. a. O. S. 185) „vielleicht späterhin zu der bereits vollendeten Schrift des Andreas hinzugefügt worden“ sein, „als dazu passende Einleitung“. „Wer aber ist jener Andreas?“ fragt Chalatiantz. „In armenischen historischen Werken,“ sagt er [er verzeichnet als solche in der Anmerkung: „‚Geschichte der Kaiser‘ (handschriftlich, S. 24) nach meiner Hs.; Asolik, S. 138 (ed. S. Petersburg); Samuel von Ani, S. 65 (ed. Etschmiadzin). Jacobus aus der Krim (15. Jahrh.) nennt den Andreas — worauf natürlich gar nichts zu geben ist — ‚Byzantazi‘ (aus Byzanz). (Dulaurier, Chronol. armén. p. 150)], „während der Zeit des Kaisers Constantius (starb 361), wird ein gewisser Andreas erwähnt, ein Bruder des Bischofs Magnos, welcher einen Tractat über den Kalender schrieb, der im Jahre 352 begann; nach den Worten des Asolik hat Cyrill von Jerusalem an diesen Andreas über die Erscheinung des Kreuzes geschrieben.“ In dieser für Andreas ermittelten Zeitbestimmung hat Chalatiantz sicherlich nicht fehlgegriffen. Zu seinen aus armenischen Quellen geschöpften Angaben kann ergänzend hinzugefügt werden, dass wir hier offenbar denselben Andreas vor uns haben, der, ohne die von ihm benutzten Schriften des Hippolytos zu nennen, diesen neben anderen kirchlichen Vätern erwähnt und in mehreren Stellen seines Commentars zur Apokalypse anführt (vgl. Harnack a. a. O. S. 613. 624). Damit erledigt sich eigentlich auch die hinsichtlich der Umfangsbestimmung des auf Andreas entfallenden Teiles des Werkes von Chalatiantz noch unentschieden gelassene Frage, „wo derselbe schliesst, und wo folglich die dritte Quelle, Ananias, beginnt“. Mit grosser Wahrscheinlichkeit hält

Chalatiantz, der ja zuvor auf die wörtliche Ähnlichkeit von zwei Dritteln des armenischen Werkes mit dem „Liber generationis“ des Hippolytos aufmerksam gemacht hat, diesen Teil für ein Werk des Andreas, der, wie er meint, um die Mitte des 4. Jahrhunderts augenscheinlich einen Auszug aus Hippolytos' Weltchronik gemacht hat. Da jedoch Andreas, wie Overbeck (Quaest. Hippol. S. 23 f.) gezeigt hat, Hippolytos auch stillschweigend benutzt hat, so scheint mir, im Hinblick auf zahlreiche andere Fälle ähnlichen Verfahrens, die Vermutung nicht unbegründet, dass er auch in jenem chronologischen Werke, dessen armenische Übersetzung erhalten ist, seine Vorlage, die Weltchronik des Hippolytos, mehr oder weniger stark ausgeschrieben haben wird. Bis zu welchem Grade es nun möglich sein wird, aus der armenischen Übersetzung, deren Veröffentlichung durch Chalatiantz wir hoffentlich recht bald erwarten dürfen, in Verbindung mit den auf griechischem Sprachgebiet versprengt sich findenden und noch weiter zu suchenden Bruchstücken, sachlich bezw. auch sprachlich Hippolytos' Schrift, wenigstens in ihrem wesentlichsten Bestande, wiederzugewinnen, das müssen weitere Forschungen ergeben.

VI.

Zur Schriftstellerei des Apollinarius.

Von

Dr. Max Pohlenz,

Oberlehrer in Schöneberg-Berlin.

Bei den zahlreichen Untersuchungen, die man in den letzten Jahrzehnten geführt hat, um aus der Masse unserer Überlieferung das geistige Eigentum älterer Kirchenväter

herauszuschälen, ist ein Punkt bisher nicht genügend in Betracht gezogen worden. Wir haben nämlich eine grössere Zahl von Dialogen, in denen orthodoxe Schriftsteller ihre Gegner selber zu Worte kommen lassen, bevor sie diese widerlegen. Da lohnt es sich doch, festzustellen, wie weit sie die Darstellung der gegnerischen Lehre von sich aus geben, wie weit sie diese aus einer wirklich vorhandenen bestimmten Schrift schöpfen. Von vornherein lässt sich freilich annehmen, dass allgemeine Urteile sich dabei nicht werden fällen lassen; dass aber im Einzelfalle ganz feste Ergebnisse erzielt werden können, soll hier an einem Beispiel gezeigt werden.

Es handelt sich um den fünften von den Dialogen über die heilige Dreieinigkeit, die uns unter dem Namen verschiedener Kirchenväter erhalten sind. (Am bequemsten zugänglich ist er bei Migne, P.G. t. 28, p. 464—472 in der Ausgabe der Werke des Athanasius.) Er hat einen sehr geringen Umfang und ist deshalb z. B. von Dräseke in seinem verdienstvollen Werke über Apollinarius von Laodicea p. 141 im Gegensatz zu den ersten Dialogen gar keiner Aufmerksamkeit gewürdigt worden, trotzdem er sie wohl verdient hätte.

Die Quellenuntersuchung wird bei diesem Schriftchen dadurch erleichtert, dass nur ein Scheindialog vorliegt, in dem der orthodoxe Verfasser kurze Syllogismen eines Vertreters der apollinaristischen Lehre durch eine längere Erwiderung zu widerlegen versucht. In den Äusserungen des Gegners tritt nun eine bestimmte Anordnung klar zu Tage. Die ersten 15 Schlüsse haben nämlich alle zum Ziel den Nachweis, dass Christus nicht etwa nur ein von Gott erfüllter Mensch ist[1]). Im sechzehnten wird dann festgestellt: *πνεῦμα ἄρα θεῖόν ἐστιν ἡνωμένον σαρκί*, und

[1]) Meist lautet der Schlusssatz: *οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὁ Χριστός* (teilweise mit Zusätzen), 1, 8 und 15 folgern, dass nicht *θεὸς ἐν Ἰησοῦ, ἀλλ᾽ αὐτὸς θεός ἐστιν*, und 5 schliesst *οὐκ ἄρα γέγονεν υἱός, ἀλλ᾽ ἐστὶ τῇ φύσει.*

daran der Beweis angeschlossen, dass Christus nicht allein Gott ist, sondern Gott und Mensch in sich vereinigen muss (—20); doch wird diese Ansicht unter Zurückbeziehung auf den ersten Teil in 21 genauer so formulirt: *οὐκ ἄρα ὑπὸ θεοῦ ἐνεργούμενος ἄνθρωπος, ἀλλὰ σῶμα πρὸς θεὸν συντεθέν.* Demzufolge werden weiterhin Gründe dafür beigebracht, dass Christus nicht etwa eine uns gleiche Menschennatur gehabt habe oder als Mensch auf Grund der göttlichen Gnade oder durch die eigene Willenskraft die Gottessohnschaft erlangt habe (—25). Insbesondere wird die Anschauung als unmöglich widerlegt, dass in Christo ein wirklicher Mensch neben dem Gott bestehend zu denken sei (—29). Endlich folgt eine vereinzelte Stelle, die mit den Worten schliesst: *εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ αὐτὸς ὁ πάσχων καθὸ θεός.* — Die Paragraphen 16—20 bilden also einen positiven Teil, der von zwei polemischen umrahmt wird. Von diesen ist der erste gegen den Arianismus gerichtet, der zweite zum kleineren Teile gegen den arianischen Adoptianismus, zum grösseren gegen die athanasianische Zweinaturenlehre. Die Anordnung ist nicht unzweckmässig, da die Polemik des zweiten Teiles klarer hervortritt, nachdem positiv gesagt ist, was denn als menschlich in Christo zu denken ist. Man kann den Gedankenfortschritt auch so ausdrücken: §§ 1—15: Christus ist Gott, 16—20: doch muss er auch Mensch sein, 21: durfte aber nur einen menschlichen Leib haben, denn (22—29) in ihm einen uns gleichen Menschen zu denken, ist unmöglich. Während also die Darstellung der Lehre des Apollinarius im Grossen und Ganzen[1]) einen geschlossenen Gedankengang zeigt, ist dies bei den Antworten des Orthodoxen nur insofern der Fall, als sie sich eben an Jenen anschliessen. Daraus ergiebt sich von selber die Folgerung,

[1]) Unebenheiten liegen vor; vgl. die vorige Anmerkung (insbesondere würde man 5 mit 24 und 25 lieber verbunden sehen) und das, was gleich über den Schluss zu sagen sein wird.

dass eben der apollinaristische Gedankengang der ursprüngliche gewesen ist, d. h. dass der orthodoxe Verfasser sich eine schon vorhandene gegnerische Darstellung vorgenommen und diese Stück für Stück zu widerlegen versucht hat. Diese Folgerung lässt sich aber zur völligen Gewissheit erheben. In dem 16. Schluss nämlich, mit dem der positive Teil der apollinaristischen Ausführungen beginnt, heisst es: *θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ κατοικῶν οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. πνεῦμα δὲ σαρκὶ ἡνωμένον ἄνθρωπος· ⟨ἔστι δ' ἄνθρωπος⟩*[1]) *Χριστός, ὥσπερ εἴρηται, ὁμωνύμως κτλ.* Der in diesen Worten liegende Rückweis auf den vierten Schluss wäre natürlich unerklärlich, wenn der orthodoxe Verfasser sich erst selber die gegnerischen Stellen zur Widerlegung zurechtlegte. Noch deutlicher redet der Abschluss, den der Verfasser seinen eigenen Ausführungen giebt. Zur letzten gegnerischen Stelle bemerkt er nämlich: *τί δὲ [εἶναι] θέλει τὸ „εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ αὐτὸς ὁ πάσχων καθὸ θεός", ἄλλοι νοήσουσιν, οἱ ἐπιγραφόμενοί σε διδάσκαλον.* Denn damit ist ausgesprochen, dass er den Erörterungen des Gegners auch dann folgen will, wenn er selber nichts Triftiges zu ihrer Widerlegung vorzubringen hat.

Damit ist nun natürlich nicht gesagt, dass er wirklich eine gegnerische Schrift vollständig wiedergegeben habe, und namentlich gerade der letzte Paragraph zeigt so wenig Zusammenhang mit den vorhergehenden, dass hier nicht an eine vollständige Wiedergabe gedacht werden kann[2]). Dagegen braucht man es keineswegs auf eine zurechtschneidende Thätigkeit des Verfassers zurückzuführen, dass die einzelnen Syllogismen unter einander nicht weiter verbunden sind. Vielmehr ist dies in der An-

[1]) Diese Worte, deren Ausfall sich leicht erklärt, möchte ich ergänzen, da bei *ὁμωνύμως* eine Wiederholung des *ἄνθρωπος* kaum zu entbehren ist.

[2]) Ausserdem hat der Verfasser nicht Unrecht, wenn er bei dem letzten Syllogismus Klarheit vermisst. Vielleicht hat er schon eine getrübte Überlieferung vorgefunden.

lage der apollinaristischen Abhandlung begründet gewesen. Über diese unterrichtet uns nämlich der Orthodoxe in § 12 mit den Worten: *ἄκουε καὶ λέλυταί σου ἡ πρότασις ἤγουν ἀνακεφαλαίωσις, ὡς αὐτὸς ὠνόμασας ἐπιγράψας*[1]). Der Verfasser jener Schrift hatte also als Überschrift *ἀνακεφαλαίωσις*, jedenfalls wohl mit einem Zusatz, gewählt, um anzudeuten, dass er nur die Hauptbeweise für seine Lehre, in kürzeste Form zusammengedrängt, darbieten wolle. Dann war aber natürlich nur ein inhaltlicher, nicht ein formeller Zusammenhang nötig.

Fragen wir nun nach dem Verfasser jener Schrift, so kann es sich natürlich nur darum handeln, ob wir sie Apollinarius selber oder einem seiner Anhänger zuschreiben sollen. Die erste Annahme legt uns der Verfasser des Dialoges in den Schlussworten nahe: *οἱ ἐπιγραφόμενοί σε διδάσκαλον*. Sie wird bestätigt durch den Inhalt der vorgetragenen Lehre, die in allen Punkten zu der des Meisters stimmt, durch die syllogistische Form, die er besonders liebt, und durch den sprachlichen Ausdruck, der, wie ein Blick in Dräseke's Index lehrt, sich allenthalben mit Apollinarius' eigenen Fragmenten berührt. Ausschlaggebend aber ist, dass eine Reihe der Syllogismen geradezu unter dessen Namen überliefert ist. Die §§ 17—20 nämlich, die den positiven Nachweis bieten, dass Christus Gott und Mensch sein müsse, werden wörtlich, nur in anderer Reihenfolge, von Theodoret im dritten Dialoge (Opp. ed. Schulze, Halle 1772, IV, p. 256) unter dem Namen des Apollinarius citirt, und mit einem *καὶ μετ᾽ ὀλίγα* wird dort der 2. Teil des 29. Schlusses angeschlossen[2]).

Theodoret nennt den Titel der Schrift, aus der er die Citate genommen, nicht genau. Vor diesen bietet er nämlich noch einige andere Bruchstücke des Apollinarius mit

[1]) Daher stammt wohl die Überschrift des Dialogs in den Handschriften *τοῦ αὐτοῦ Ἀπολλιναριστοῦ κεφαλαίωσις καὶ Γρηγορίου ἐπισκόπου ὀρθοδόξου* (nach Migne).

[2]) Dräseke ist das entgangen.

der Angabe ἐκ τοῦ κατὰ κεφάλαιον βιβλίου[1]), ändert diese aber unmittelbar vor den Fragmenten aus unserer Schrift, indem er einschiebt: καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ παραπλησίῳ συγγράμματι ταῦτα γέγραφεν κτλ.. Dräseke hat sich dadurch nicht abhalten lassen, beide Gruppen zusammen als Fragmente der Schrift gegen Diodor abzudrucken (p. 367, 13 ff.; vgl. p. 38); das erscheint aber gegenüber der ausdrücklichen Angabe Theodoret's als unzulässig, und wir werden es namentlich als unberechtigt ansehen müssen, wenn wir das Wesen dieser Schriften in Betracht ziehen[2]). Nach dem Dialoge über die Dreieinigkeit haben wir, wie oben gezeigt, als Titel der zweiten von Theodoret angezogenen Schrift ἀνακεφαλαίωσις vorauszusetzen. Dieser Ausdruck stammt aus der Rhetorik, wo er Terminus für die am Schluss der ganzen Rede oder eines grösseren Abschnittes erfolgende „Recapitulation“ der Hauptbeweispunkte ist[3]). Wenn nun Leontios ein Fragment der ersten Gruppe so citirt: ἐν τῇ ἀνακεφαλαιώσει τοῦ αὐτοῦ λόγου φησίν (vgl. Dräseke selber S. 38), so würden wir zunächst an eine solche Recapitulation innerhalb der Abhandlung denken. Da aber Theodoret dafür den Ausdruck κατὰ κεφάλαιον βιβλίον gebraucht und nachher die zweite Schrift als ἕτερον σύγγραμμα bezeichnet, so ist es klar, dass bei Apollinarius diese ἀνακεφαλαιώσεις nicht integrirende Bestandteile eines grösseren Werkes waren, sondern dass er sie besonders veröffentlicht hat. Dies ist ja auch sonst geschehen. Haben wir doch noch von seinem jüngeren Zeitgenossen Epiphanius eine solche ἀνακεφαλαίωσις betitelte Schrift, die weiter nichts ist und nichts

[1]) Dieses citirt er mit denselben Worten auch im 2. Dialog.

[2]) Über dieses urteilt Dräseke nicht richtig, wenn er den Titel mit einer Capiteleinteilung der Schrift in Verbindung bringt. — Gegen sein Vorgehen würde auch schon sprechen, dass in unserem Dialog sich nur die zweite Gruppe der Fragmente findet.

[3]) Quintilian VI, 1, 1 rerum repetitio et congregatio, quae Graece dicitur ἀνακεφαλαίωσις; vgl. die Stellen in Stephanus' Thesaurus.

sein will als eine Epitome aus seinem grossen Werke über die Ketzer [1]). Denn hier hat der Verfasser einfach Abschnitte aus den Proömien zum Panarion mit solchen aus dem Hauptwerke selber, die eine positive Darlegung der Christologie geben, zu einem äusserlich einheitlichen Ganzen zusammengearbeitet.

Auch die *ἀνακεφαλαιώσεις* des Apollinarius sind offenbar Auszüge aus seinen grösseren Werken gewesen. Sie unterscheiden sich aber von der des Epiphanius darin, dass sie nicht sowohl erweiterte Inhaltsverzeichnisse waren als vielmehr Compendien, welche die Hauptbeweise für die in jenen Werken dargestellten Lehren möglichst kurz zusammengefasst darboten [2]). Doch besitzen wir auch hierfür eine geradezu überraschende Parallele in dem bei Epiphanius haer. 76, 10 erhaltenen *συνταγμάτιον* des Aëtius. Denn auch dort werden einfach in grösserer Zahl Syllogismen aneinander gereiht, welche die arianische Gotteslehre stützen sollten. Welchen Zweck man mit diesen Veröffentlichungen verband, liegt auf der Hand. Wenn Arius Dichtung und Gesang dazu benutzte, um seine Anschauungen unter die grosse Menge zu tragen, so sollten die Compendien des Apollinarius für deren Verbreitung unter den Gebildeten sorgen. Teils wollte er wohl damit Fernstehende für das Studium seiner grossen Werke gewinnen, teils aber auch den Anhängern — man denke nur an unsere modernen politischen Katechismen und Flug-

[1]) Abgedruckt bei Dindorf I, p. 227 ff. Dass sie weiter nichts sein soll als ein Auszug, spricht er selbst immer wieder aus, z. B. p. 230, 29 *αὕτη ἡ ἀνακεφαλαίωσις τοῦ πρώτου βιβλίου.*

[2]) An sich ist dabei die Annahme nicht notwendig, dass diese Compendien Auszüge eines einzigen Werkes waren, und Theodoret schliesst z. B. an unsere Fragmente durch ein einfaches *καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν* einen Satz aus der *κατὰ μέρος πίστις* an (378, 7—10; vgl. 450 Dräseke). Doch liegt vielleicht nur ein Versehen Theodoret's vor, da er einen zweiten Satz aus dieser Schrift gleich darauf richtig mit den Worton citirt: *ἐν δὲ τῷ περὶ πίστεως λογιδίῳ ταῦτά φησιν* (es folgt 372, 20—22 Dräseke).

blätter — die Mittel zur Widerlegung und Bekehrung von Gegnern an die Hand geben. Den letzten Punkt giebt Aëtius in der Einleitung sogar ausdrücklich als Zweck seiner Schrift an. Ähnlich war ja schon Epikur verfahren, wenn er in den *Κύριαι δόξαι* seinen Anhängern einen Abriss bot, der das Wesentliche seiner Lehre in einzelnen Sätzen von kürzester Form enthielt[1]).

Dass Apollinarius sich veranlasst sah, auch über dasselbe Thema, die Christologie, verschiedene solche Compendien zu veröffentlichen, wird uns nicht wundern, wenn wir an den Eifer denken, mit dem die Polemik über diesen Gegenstand geführt wurde. Auch kommt in Betracht, dass Apollinarius selber in dieser Frage eine Entwickelung durchgemacht hat. Unser Abriss liegt wohl einige Zeit vor der christologischen Hauptschrift. Denn wenn auch alle Hauptgedanken feststehen, so fehlen doch in der positiven Darlegung ganz die später für ihn so wichtigen psychologischen Bestimmungen, und ebenso tritt manche charakteristische Wendung, die sich später in der Polemik gegen die orthodoxe Lehre bei ihm ständig findet (z. B. die Bekämpfung der *δύο τέλεια* in Christo), in unserer Schrift noch nicht hervor.

---

[1]) Epiphanius bezeichnet p. 385, 15 f. Dindorf diese Schlüsse als *συλλογιστικὰ κεφάλαια* (vgl. noch p. 385, 3. 388, 21 Dindorf). Auch die Widerlegung durch Epiphanius erfolgt genau in derselben Weise wie im 5. Dialog über die heilige Dreieinigkeit. Dagegen ist insofern wieder ein Unterschied vorhanden, als die Schrift des Aëtius von vornherein nicht als Auszug abgefasst war.

VII.

Zu Scotus Erigena.

Bemerkungen und Mitteilungen

von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Nachdem ich in meinen kürzlich an dieser Stelle veröffentlichten Bemerkungen „Zu Johannes Scotus Erigena" (ZfwTh. XLVI, S. 653—680) den von niemand bisher im Einzelnen erbrachten Nachweis der Abhängigkeit Erigena's von Maximus, insofern sie in wörtlichen Anführungen aus dessen Schriften sich äussert, so weit zum Abschluss gebracht hatte, dass nur noch zwei Stellen aus dem Anfange des grossen Werkes (De divis. nat. I, 9: p. 449 A u. C Floss, S. 8 u. 9 Schlüter; I, 10: p. 450 A Floss, S. 9 u. 10 Schlüter) unerledigt blieben, hätte ich, da mir in erster Linie die Aufhellung des Zusammenhangs der philosophischen Gedanken Erigena's mit Maximus am Herzen lag, während ich für die mit Dionysius und den anderen von mir verzeichneten und z. T. genauer behandelten Gewährsmännern sich beschäftigenden Mitforscher nur den Weg zu ebnen mich bemühte, — vermutlich nicht so bald wieder zu derselben Frage das Wort ergriffen, wenn nicht eine merkwürdige schriftstellerische Überraschung mich dazu nötigte.

Dass in einer Zeit, die unter dem Zeichen der Druckerschwärze steht, noch Überraschungen vorkommen, der Art, dass Werke, die durch den Druck der Öffentlichkeit übergeben sind, da, wo sie notwendig bemerkt und beachtet werden müssten, übersehen oder nicht gekannt werden, sollte man kaum für möglich halten. Und doch ist dem

so. Ich brauche nur an die von mir ans Licht gezogene und in einer ganzen Reihe byzantinischer und patristischer Arbeiten inhaltlich genauer gewürdigte Schrift des Simonides Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες zu erinnern, die im Jahre 1859 bei David Nutt in London erschien und gleichwohl Jahrzehnte lang völlig unbekannt blieb. Ein ähnlicher, in seiner Grundvoraussetzung nur ein klein wenig anders gearteter Fall liegt jetzt bezüglich Erigena's vor. Während ich, durch Schmitt's Programm über den Codex Bamb. des Erigena (vgl. ZfwTh. XLV, S. 478—480 u. XLVI, S. 156—160) veranlasst, in der kleinen, wissenschaftlicher Hülfsmittel fast gänzlich entbehrenden Stadt des Asmus mich daran machte, Erigena's Gewährsmänner in seinem philosophischen Hauptwerk zu ermitteln, hatte ein russischer Gelehrter, gleichfalls zunächst in einer Provinzialstadt, dann in Petersburg als Docent an der geistlichen Akademie, die von mir zum ersten Male in Deutschland in Angriff genommene Arbeit bereits vollständig geleistet. Ich war nicht wenig erstaunt, als mir am 12. November 1903 von diesem Gelehrten, A. Brilliantoff, mit einem längeren Begleitschreiben ein russisch geschriebenes Werk des stattlichen Umfangs von LVIII und 516 Seiten zuging mit der Aufschrift: „Der Einfluss der orientalischen Theologie auf die occidentalische in den Werken des Johannes Scotus Erigena", St. Petersburg 1898. Ich darf getrost behaupten, dass weder Schmitt noch Endres und Kropatscheck (Theol. Lit.-Ber. XXVI, S. 376), die, soviel ich bis jetzt erfahren, einzigen Forscher in Deutschland, die sich über meine Schrift öffentlich geäussert haben, auch nur das Geringste über das Werk des Russen wissen. Auch in den mir zur Verfügung stehenden Jahresberichten über Erscheinungen des Jahres 1898, dem Theol. Jahresb. und dem Jahresb. über die Fortschritte der Geschichtswissenschaft, sowie in Wagenmann-Seeberg's „Maximus Konfessor" im 12. Bande der PRE³ (S. 457

bis 470) vom Jahre 1903, in denen jedermann das Werk verzeichnet bezw. inhaltlich nach Art und Bedeutung gekennzeichnet zu sehen erwarten dürfte, habe ich nichts darüber gefunden. Ist sonst jemand — so frage ich darum hier öffentlich — in deutschen Landen vorhanden, dem von dieser schon aus dem Jahre 1898 stammenden Veröffentlichung Kunde zugekommen ist? Das Eintreffen eines solchen Werkes auf dem Arbeitstische eines abendländischen Gelehrten ist denn doch eine wirkliche Überraschung. Erklärte sich das Schweigen oder die Unkunde der deutschen Forscher betreffs der Schrift des Simonides vielleicht aus den höchst unerquicklichen Verhandlungen und Streitigkeiten zwischen ihm und den z. T. irregeführten Gelehrten Dindorf und Tischendorf, die Simonides wenige Jahre zuvor als Fälscher entlarvten, so ist die nun schon fünfjährige Unbekanntschaft mit dem Werke des russischen Forschers, wie mir scheint, einfach auf den Umstand zurückzuführen, dass er in russischer Sprache geschrieben hat. Das Russische ist eben noch keine für den wissenschaftlichen Gebrauch und die wissenschaftliche Verständigung geeignete Sprache und die Verbindung des russischen Buchhandels mit dem des europäischen Westens augenscheinlich eine noch sehr mangelhafte. Letzteres habe ich selbst erfahren. Ich bemühte mich s. Z., infolge von E. Kurtz' Hinweis i. d. BZ. IV, S. 370 Anm. 2, durch Vermittelung der Brockhaus'schen Buchhandlung in Leipzig, des Klostervorstehers Arsenij „Drei Abhandlungen eines unbekannten griechischen Schriftstellers aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts“ (Moskau 1892. IV, 115 S. mit russ. Einltg. u. russ. Übersetzg) in meinen Besitz zu bringen[1]), aber völlig vergeblich. Wäre die Ausgabe mit französischer Einleitung versehen gewesen (eine Übersetzung, besonders eine russische, war ganz un-

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Ein unbekannter Gegner der Lateiner“ in der ZfKchg. XVIII, S. 546 ff., besonders S. 547/48 und Anm. 2 auf S. 547.

nötig) und, wie sich gehörte, den mit der Vermittelung russischer Schriften sich befassenden Leipziger Buchhändlern rechtzeitig zugänglich geworden, so würden die an sich verdienstlichen Veröffentlichungen Arsenij's zur Förderung der Wissenschaft haben verwertet werden können. Dasselbe wird man jetzt von Brilliantoff's Werk über Erigena sagen müssen.

Der Verfasser, der offenbar grossen Fleiss auf seine Arbeit verwendet und, wie die Anmerkungen zeigen, das gesamte wissenschaftliche, mit seiner Aufgabe sich berührende Schrifttum herangezogen und verarbeitet hat, teilt in seinem Begleitschreiben eine Reihe der von ihm gewonnenen Ergebnisse mit, die ich, da sie z. T. mit den meinigen sich decken, z. T. dazu im Widerspruch stehen, z. T. Neues bringen, hier vorlegen will, um anderen Forschern, die mit diesen Fragen sich zu befassen gewillt sind, dadurch hülfreiche Hand zu leisten. Brilliantoff, der zwar viel Deutsch gelesen hat, aber dasselbe weder zu sprechen noch zu schreiben Gelegenheit hatte, entschuldigt sich im Eingange seines mangelhaften Deutsch wegen. Ich glaube der Sache keinen Eintrag zu thun, wenn ich in meinen Mitteilungen aus seinem Briefe der sprachlichen Form durch Umstellung oder Ersetzung undeutscher Wendungen ein klein wenig nachzuhelfen mir erlaube.

„Nachdem mir," schreibt Brilliantoff, „Ihre Erigena-Studien bekannt geworden sind, halte ich es für meine Pflicht, auch Sie mit meiner Untersuchung: ‚Der Einfluss der orientalischen Theologie auf die occidentalische in den Werken des Johannes Scotus Erigena, St. Petersburg 1898' bekannt zu machen. Meine Aufgabe war es, die Quellen der theologisch-philosophischen Anschauungen des Erigena und sein Verhältnis zu denselben genauer zu bestimmen, als es bisher (von Christlieb und Huber) geschehen war. Selbstverständlich, die Aufgabe ist zu complicirt, um ohne notwendige Vorarbeiten allseitig und in allen De-

tails befriedigend gelöst zu werden, und ich schaue selbst auf meine Untersuchung im Ganzen nur als auf eine Vorarbeit. Für die wichtigsten Gewährsmänner des Erigena, Dionysius den Areopagiten, Gregorius von Nyssa, Maximus Confessor und Augustinus, habe ich die von ihm citirten Stellen in ihren Werken zu ermitteln mich bemüht. Andere Schriftsteller (die Schriftcitate Erigena's habe ich ebenso aufgesucht) musste ich wegen der besonderen Bibliotheksumstände, in denen ich mich zu der Zeit befand, als ich diese Arbeit ausführen sollte (ich hielt mich damals in einer Provinzialstadt auf), unberücksichtigt lassen. Nun aber haben Sie zum Teil die nötigen Ergänzungen dargeboten."

Brilliantoff nimmt mit Recht an — die wenigen deutschen, des Russischen kundigen Gelehrten lassen sich an den Fingern herzählen —, dass er bei mir eine Kenntnis des Russischen nicht voraussetzen darf. Deshalb — „glaube ich," so fährt er fort, „dass SS. 77—80 Anm. und SS. 492 bis 495 in meiner Schrift Ihnen auch ohne alle besonderen Erklärungen verständlich sein werden und Ihnen Mühe und Zeit zu ersparen helfen können, im Falle, dass Sie Ihre verdienstlichen Erigena-Studien fortsetzen wollen. Geklammert sind (auf den SS. 492—495) die Stellen bei Erigena (ed. Floss), wo der Text der citirten Schriftsteller von ihm nicht wörtlich angeführt wird (bei den Schriften des Augustinus bezeichnet die geklammerte Ziffer den Tomus der Benedictiner-Ausgabe). Ein Fragezeichen vor geklammerten Stellen bedeutet nur wahrscheinliche Identificirung. Zwei Fragezeichen am Ende der Absätze stehen vor den durchaus nicht ermittelten Stellen."

Die an beiden genannten Orten zusammengedrängten Stellenverzeichnisse sind sehr genau und werden jedem ferneren Forscher, der sich an der von mir in die Wege geleiteten Quellenforschung für Erigena beteiligt — und kräftige Hülfe thut da dringend not! —, die schätzbarsten Dienste leisten.



Ich blicke zunächst wieder auf die Maximus-Stellen, soweit sie von Erigena wörtlich angeführt werden. Es waren, wie ich im Eingang hervorhob, nur noch zwei unauffindbar, über die ich in meiner Schrift S. 55 kurz Auskunft gab. Zu meiner Genugthuung sehe ich nun, dass es auch Brilliantoff's sorgfältigen Bemühungen nicht gelungen ist, in den Ambiguis die Vorlagen für die oben genannten Erigena-Stellen mit Sicherheit zu ermitteln. Die Seiten des Codex Gudianus 139[a], 148[b] und 150[b], welche er, mit Fragezeichen versehen, verzeichnet, habe auch ich natürlich s. Z. geprüft, aber ich bin nicht zu der Überzeugung gekommen, dass Erigena diese Stellen vor Augen gehabt und ihre Gedanken etwa frei weiter entwickelt und ausgestaltet hat. Ich komme auf die früher (a. a. O. S. 56) ausgesprochene Vermutung zurück, dass der Cod. Gud., nach welchem Öhler die Ambigua zuerst vollständiger veröffentlichte, nicht unerhebliche Lücken hat, in denen uns Maximus' Urschrift für jene Stellen verloren gegangen ist. Auf eine andere Möglichkeit habe ich ZfwTh. XLVI, S. 566 hingewiesen.

Ich hatte es betreffs der Benutzung der Schrift des Nysseners Gregorius *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* von Seiten Erigena's (a. a. O. S. 40) als zweifelhaft bezeichnet, ob Erigena schon eine lateinische Übersetzung vorgefunden oder die Schrift für seine Zwecke selbst übersetzt hat. Für ersteres, sagte ich, könnte der Umstand zu sprechen scheinen, dass er von ihr einen so starken Gebrauch macht, für letzteres die Thatsache, dass die von Migne (P. G. XLIV, S. 125—256) gegebene Übersetzung neueren Ursprungs ist. Ich beschied mich s. Z. vorläufig ein bestimmtes Urteil abzugeben. Dagegen hielt ich es (a. a. O. S. 32) für selbstverständlich, dass Erigena für Basilius des Eustathius Afer (um 440) Übersetzung der neun Homilien des Basilius über das Hexaëmeron, d. h. Genesis 1, 1—26, benutzt habe. Über beide Fragen lautet Brilliantoff's Urteil: „Erigena hat weder die Übersetzung

des Dionysius Exiguus von Gregorius' von Nyssa *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (Migne, ser. lat. t. 67) noch die Übersetzung des Eustathius Afer von Basilius' Hexaëmeron (Migne, ser. lat. t. 30) in De divisione naturae benutzt. Ob noch andere Übersetzungen dieser Schriften existirten, ist mir nicht bekannt. S. 53 Anm. 3 und S. 56 Anm. 3."

Während Endres in der Anzeige meiner Schrift im Philos. Jahrbuch 1903, S. 456 es besonders hervorhebt, dass ich „in überzeugender Weise" den Beweis erbracht habe, „dass Erigena Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa nicht für eine Person gehalten (gegen Floss, Huber, Noack) oder in diesem Punkte auch nur geschwankt habe (Christlieb)", schreibt Brilliantoff: „Mir scheint es unzweifelhaft, dass Erigena Gregorius den Nazianzener und Gregorius den Nyssener für eine Person gehalten hat; dafür spricht eine grosse Reihe von Stellen bei ihm. Diese Vermischung begegnet schon bei Alcuinus in De processione Spiritus S. (Migne, ser. lat. t. 101, c. 66 D; freilich unter Voraussetzung, dass der Text der Alcuinus-Ausgabe in dieser Stelle authentisch ist). S. 53 Anm. 4."

Die im weiteren Verlauf seines Schreibens von dem russischen Gelehrten mir mitgeteilten Ergebnisse geben über Erigena's wissenschaftliche Thätigkeit höchst erwünschte, z. T. ganz neue Auskunft. Er schreibt: „L. Traube, (Monumenta Germ. hist. Poetae lat. aevi carol. T. III [1896], pp. 525. 555) hat sich um die Handschriften von Erigena's Übersetzung der Schriften des Dionysius dadurch Verdienste erworben, dass er drei Familien unterschieden hat. Aber der Erörterung über die Abstammung dieser Familien, die er darbietet, kann man nicht zustimmen, da dieselbe auf dem Irrtum beruht, dass die Fragmente der Übersetzung, welche wahrscheinlich von Hilduin herrührt, Erigena zugewiesen werden."

Ferner: „»Expositiones seu Glossae in Mysticam theo-

logiam S. Dionysii«, von Floss cc. 267—284 edirt und von allen anderen Gelehrten (soviel ich weiss) angenommen, als dem Erigena zugehörig, können in Wahrheit ihm keinesfalls angehören: Dionysius wird hier in der Übersetzung von Johannes Saracenus (Sarrasin) aus dem 12. Jahrhundert commentirt. Saracenus, so meine ich, ist auch Verfasser des Commentars SS. 34—35. — Erigena hat auch wahrscheinlich keinen Commentar zur kirchlichen Hierarchie des Dionysius geschrieben. Die »Expositiones super Ierarchiam ecclesiasticam S. Dionysii« (prologus) bei Floss cc. 265—268 sind (etliche 4—5 ganz unbedeutende Zeilen ausgeschlossen, 267 B: ‚Dionysii' etc. und 268 B: ‚Haec insunt' etc.) zusammengesetzt aus

a. dem Fragmente der Praefatio Erigena's zu seiner Versio des Dionysius. ‚Secundus vero' etc. cc. 265D bis 267 A = 1033 C—1034 C;
b. dem aus dem Griechischen übersetzten Epigramma (cf. Versio Erigena's c. 1069 D);
c. dem Fragmente von Hilduin's Areopagitica. ‚Ad beatum' etc. cc. 267 B—268 A = Migne, ser. lat. t. 106, c. 30 AC;
d. dem Capitelverzeichnisse der kirchlichen Hierarchie, in Erigena's Übersetzung, und
e. der kurzen Bemerkung einer Disposition dieser Schrift des Dionysius (ob auch von Erigena?). ‚I. Quae sit' etc. ‚Praecumbentium' etc. cc. 268 BC = 1070 D bis 1072 A.

Alles zusammengenommen scheint nichts anderes zu sein als eine kurze, compilirte Einleitung in die Übersetzung der kirchlichen Hierarchie. S. 35.

Dass Erigena die Übersetzung von Maximus' Ambigua wirklich vollendet hat [wie auch ich a. a. O. S. 54 behauptet habe und mit Hinweis auf meine Mitteilung in ZfwTh. XLVI, S. 566 noch nachdrücklicher behaupten darf], davon zeugen nicht nur die von Traube l. c. 526 verzeichneten Handschriften, sondern auch das zuerst von

C. Greith, Spicilegium Vaticanum, Frauenfeld 1838, p. 80 sqq. (cf. Floss) und nach ihm von Taillandier, Scot Erigène et la philosophie scolastique, Strassburg-Paris 1843, pp. 327—328, und endlich von Floss cc. 1023 bis 1024 gedruckte, als einem besonderen Werke Erigena's unter dem Titel »Liber de egressu et regressu animae ad Deum« angehörendes, Fragment. Das Blatt mit diesem Fragmente (f. 9 in cod. collectaneo Vatic. Christ. regiae 596 saec. X) ist in der That nichts anderes als das vorletzte Folium des Manuscripts der Ambigua-Übersetzung und entspricht dem Originaltext cod. Gud. ff. 263[b]—264[a] (Öhler, pp. 400—402; Migne, ser. gr. t. 91, c. 1416 AD; 263[a] und 263[b] bei Migne aus Versehen wiederholt). Ist aber die Datirung dieses Blattes, als dem 10. Jahrhundert angehörig, genau, und kann nicht das Manuscript, dem es angehört, eines von den bei Traube genannten (zwei saec. IX) sein? Es ist curios, um dies nebenbei zu bemerken, dass die Editoren dabei die Kehrseite des Blattes als die erste Pagina gedruckt hatten, und dass so der Anfang und das Ende des Fragments sich in der Mitte des gedruckten Stückes zusammengekoppelt fanden (Floss c. 1024 A; Anfang: adhuc ego longius = *ἔτι τούτου πορρωτέρω*, Ende: volatus avis transeuntis = *πτῆσις ὀρνέου παρερχομένου*). SS. 35—37, 23, 487. — So muss man drei Stücken, die, eins von Greith und alle drei von Floss edirt, als dem Erigena angehörend oder als Fragmente seiner angeblichen Schriften ausmachend, noch bis heute, soviel ich weiss, mit dieser Bedeutung figuriren, die ihnen nicht gebührende Rolle aberkennen (wahrscheinlich auch dem unbedeutenden vierten: »Ioannis Scoti Commentarii in S. Evangelium sec. Ioannem-Fragmentum IV« cc. 1243 bis 1244. S. 30 Anm. 1). — Erigena bietet mit seinem litterarischen Nachlasse der Forschung noch manche unerledigte Frage. Dahin gehört der Liber de egressu et regressu animae ad Deum, der Tractat De visione Dei, die Schrift De Eucharistia, De compoto [computo?] et natura [?] canum [canonum?]. SS. 36—38, 490—491.

Diese und ähnliche Fragen können zum Teil nur durch neue handschriftliche Forschungen erledigt werden. Dazu hatte ich keine Möglichkeit. Und unabhängig davon war meine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den speculativen Gehalt der Schriften des Philosophen und derjenigen seiner Gewährsmänner gerichtet." —

Durch Veröffentlichung dieser brieflichen, höchst wichtige wissenschaftliche Ergebnisse enthaltenden Mitteilungen Brilliantoff's hoffe ich der Erigena-Forschung einen Dienst erwiesen zu haben.

VIII.

Herder und der Katholicismus.

Von

Friedrich Nippold[1].

Herder's Bild im deutschen und im romanisirten Katholicismus.

Der nachfolgende Abschnitt bietet naturgemäss nur einen kleinen Ausschnitt aus der Stellung, welche Herder im gesamten deutschen Geistesleben einnimmt. Aber es ist von ungewöhnlichem Interesse, sich auf der einen Seite die glühende Verehrung zu vergegenwärtigen, welche uns am Schluss des 18. Jahrhunderts bei den katholischen Zeitgenossen Herder's begegnet, und auf der anderen Seite den bitteren Hass, welchen der siegreich vordringende Jesuitenorden seinen deutschen Adepten ein Jahrhundert später gegen ihn einflösst.

---

[1]) Auch die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie hat alle Veranlassung, des vor 100 Jahren (am 18. December 1803) heimgegangenen Johann Gottfried Herder, weiland Generalsuperintendenten in Weimar, zu gedenken. Anm. d. Herausg.

Wer die volkstümliche, die pädagogische, die religiöse Litteratur der Aufklärung in dem katholischen Teile unseres Volkes etwas von nahebei kennt, sieht sich geradezu vor die Frage gestellt, ob der Einfluss Herder's hier nicht noch grösser gewesen ist als unter seinen protestantischen Zeitgenossen. Seine grundlegenden Gedanken haben dort recht eigentlich erlösend gewirkt. Die persönliche Verehrung, welche ihm gezollt wurde, ist von den höchststehenden Führern auf Klerus und Volk übertragen. Die mächtig aufblühende dichterische und religiöse Volkslitteratur der katholischen Aufklärung ist durchweg von ihm angeregt.

Allerdings — diese ganze Litteratur ist heute eine terra incognita. Die jesuitische Reaction hat das Ziel, das sie sich in der Vernichtung der nicht römisch, sondern deutsch empfindenden Schöpfungen gesteckt, so gut wie vollständig erreicht. Ich will hier nicht weitere Citate anhäufen [1]), erinnere darum nur an das offenherzige Wort Scheeben's im Antijanus, dass sich „alle grossen katholischen Gelehrten später jener Zeit geschämt und, soweit die Wissenschaft es vermag, die letzten Spuren derselben vernichtet haben“. Es ist in der That eine völlig untergegangene Welt, welche vollständig wieder ausgegraben werden muss, wenn man die katholische Aufklärung auch nach der Seite ihrer dichterischen Inspiration kennen lernen will. Dass man aber, wo dies geschieht, durchweg auf den Einfluss Herder's stösst, lässt sich an der Hand meines Compendiums über „Das deutsche Christuslied des 19. Jahrhunderts“ fast bei jedem einzelnen der einst so froh begrüssten, seither systematisch zurückgedrängten katholischen Humanitätsdichter ohne Mühe verfolgen.

Es muss hier obenan an Wessenberg und seine

[1]) Eine Reihe quellenmässiger Belege für die gleiche Taktik findet sich im zweiten Bande meines Handbuchs der neuesten Kirchengeschichte (Geschichte des Katholicismus seit der Restauration des Papsttums): § 15 (Das unfehlbar gewordene Papsttum gegenüber Gesellschaft, Wissenschaft und Religion) S. 192 ff.

Freunde erinnert werden, die auch im Christusliede in Herder's Fussstapfen getreten sind: so neben dem Führer selbst die Feneberg und Sperl, die Sailer und Schmid, die Elshoff und Pyrker. Aber auch da, wo die Dichterseele zwischen dem religiösen und politischen Katholicismus hin- und hergezogen wird (bei Cl. Brentano und seinen Nachfolgern so gut wie bei Eichendorff und Diepenbrock), ist die religiöse Hälfte dieser Seele fast ausnahmslos von Herder befruchtet. Das Gleiche lässt sich nicht minder in der neuen Blüte nationaler katholischer Dichtung beobachten, zumal in jenem München, in welchem Döllinger und seine Freunde mit Riehl und Carrière zusammen die gemeinsamen Humanitätsideale ausgeprägt hatten. Ja, noch in den Dichtern des altkatholischen Martyriums sind Herder's „Ideen" geradezu grundlegend [1]).

Nur Derjenige, welcher diese Nachwirkung Herder's auf die gesamte Folgezeit auch im katholischen Deutschland stetig im Auge behält, kann zugleich das köstliche Genrebild vollauf geniessen, welches uns der Empfang Herder's im katholischen Süddeutschland bei Antritt seiner italienischen Reise bietet. Seine Briefe aus diesen Tagen zeigen ihn allerdings selber nicht immer in seinen grossen Eigenschaften: weder in den — ersichtlich nicht für Fremde bestimmten — Liebesversicherungen, welche die Eifersucht seiner Frau von ihm erpresste, noch in der Neigung zum Spott, welche u. a. gerade seine katholischen Verehrer öfter bei ihm geweckt haben. Aber um so lauter sprechen die Thatsachen, welche in den gleichen Briefen bezeugt werden.

Schon das ist ein bezeichnender Umstand, auf welche Weise die ganze italienische Reise Herder ermöglicht wurde. Der Domherr Friedrich v. Dalberg, Bruder des Coadjutors und nachmaligen Fürstprimas, hat ihn zu

[1]) Vgl. überhaupt die gesamte Abteilung: „B. Das Christuslied im papstfreien Katholicismus" in dem im Text genannten Compendium.

derselben eingeladen. Denken wir uns einen heutigen römischen Prälaten im neuen Deutschen Reiche, der einen evangelischen Theologen in gleicher Weise einlüde, und das nicht etwa, um ihn zu bekehren. sondern um von ihm bescheiden zu lernen! Wahrlich — der ganze Contrast in dem Verhältnis der beiden Kirchen zu einander, wie er sich zwischen der Aufklärungszeit einerseits und der durch die Revolution [1]) bewirkten Restauration des Papsttums und des Jesuitenordens mit allen ihren in immer neue concentrische Kreise getragenen Nachwirkungen andererseits ausgeprägt hat, liesse sich kaum schärfer ausmalen.

Von kaum geringerem Interesse sind die vielen neuen Eindrücke, welche Herder obenan in Bamberg erhielt. Es war noch das alte, bis dahin von der Entwickelung der deutschen Wissenschaft abgesperrt gehaltene Bamberg. Auf der Universitätsbibliothek hat Herder „nicht das mindeste Merkwürdige vorgefunden". Freilich wäre es ihm in dem damaligen Heidelberg und dem damaligen Breslau, wo die Jesuitenherrschaft genau ebenso florirt hatte wie in den fränkischen und rheinischen Bistümern, nicht anders gegangen. Und es ist doch schon das gleiche Bamberg, in welchem der grosse Physiologe Döllinger, der Vater des Theologen, bald darauf den wissenschaftlichen Neubau geleitet hat. Man merkt den einzelnen in Herder's Briefen genannten Personen förmlich das Aufatmen an, mit welchem sie die befreiende Luft unserer klassischen Litteratur empfunden haben. Das bewusste Schülerverhältnis der josephinischen zu der fridericianischen Epoche spiegelt sich in Bamberg um so lebendiger ab, da es ein völlig spontanes war.

Greifen wir zum Belege einfach Herder's Bamberger Brief an seine Frau heraus: vom 10. August 1788 (nachdem er am 6. von Weimar abgereist war):

---

[1]) Die für uns in Betracht kommenden Briefe Herder's sind aus 1788, also gerade aus dem Vorjahre der Revolution.



„Als ich gestern Mittag eben gegessen und meine Pfeife geraucht hatte, kam der Leibmedicus des Fürsten, Hofrat Markus, mit einem Stadtrat zu mir, weil sie von dem berühmten Manne gehört hatten, und Markus bezeugte insonderheit die Aufmerksamkeit des Fürsten, ihn auch zu sprechen, wenn er bis morgen bliebe. Da war nun nichts zu thun, als ja zu sagen, und er war seitdem unabtrennlich von meiner Seite. Wir sahen nochmals den Dom, die Dombibliothek, ein Cabinet beim Domherrn Horneck, ein anderes kleines von alten Holzgemälden, das mich sehr gefreut hat, beim Regens eines Seminarii, Weiermann, die Zimmer und Gemälde der Residenz, die herrliche Aussicht vom Michaelsberg der Benedictiner und ihre Kirche (die Bibliothek nicht, weil der Bruder Bibliothekar weg war und den Schlüssel nach alter Gewohnheit mitgenommen hatte), endlich des Dr. Markus eigene Gemälde. Und so kam ich müde und matt beim schönsten Sonnenuntergang auf dieser grossen Fläche nach Hause, endigte geschwinde den Brief an Dich. Und siehe, da war der Herr Regens im langen Mantel und Ornat noch selbst da, mir für die unbeschreibliche Ehre zu danken, die ich in seiner Abwesenheit seinen Gemälden erzeigt hätte. Ich sagte, ich hätte lieber Lust gehabt, ein paar mitzunehmen. Er fragte, welche? und damit ward die Sache mit den grössten Ehrenbezeugungen, die kein Ziel und Maass halten, verredet. Du hast keinen Begriff von der katholischen Hochachtung, die zumal Professoren, Regenten, junge Geistliche vor Allem und sodann Alles bezeugt, was aufgeklärt sein will.“

Auch in diesem Briefe fehlt eine zum Teil spöttische Kritik nicht. Aber auch sie ist nicht ohne Wert für die Nachempfindung des Chaos in den Köpfen, welche bis dahin sorgsam vor aller ketzerischen Litteratur behütet worden waren, und auf welche nun mit einem Mal alle die grossen, neuen Ideen einstürmten. Wir glauben daher auch diesen Teil des Briefes unseren Lesern schuldig zu sein:

„Man muss sich ordentlich wie ein Gott hinstellen oder, da ich dieses nicht kann, entsetzliche Gegenbücklinge machen, trotz dem Herzog von Braunschweig; und sehr selten weiss Jemand nur den Namen des Buchs. Einer redet von menschlichen Ideen, der Andere von Blättern, der Dritte von Schriften über die Heilige Schrift. Ein einziger junger Geistlicher oder Professor dankte mir für die Briefe über das Studium der Theologie mit Empfindung, so dass ich sah, dass er sie wirklich gelesen habe. Die zerstreuten Blätter hat in Markus' Hause die Präsidentin Kalb in Kunde gebracht, die bei ihm logirt hat. Einige theologische Schriften haben die Professoren und jungen Clerici gelesen; die menschlichen Ideen, glaub' ich, keine Seele. Der Eine reichte mir Theses ein, die eben morgen für einen Doctorrang verteidigt werden sollen, und wo in einem Artikel, nachdem Jerusalem, Michaelis, Döderlein, Hess genannt und von der christkatholischen Lehre abgesondert waren, auch vorkam, dass der Verfasser in diesem Punkte nicht Herder's Meinung folge. Nachdem ich's des Abends mit Lachen gesehen hatte, so sagte ich es heute auch so im Scherz einem jungen Geistlichen, der aber seinen Mit-

bruder gleich schamrot entschuldigte, dass er es wohl aus einem gelehrten Journal werde genommen haben. Kurz, es ist einzig, das Gewirr in den katholischen Köpfen zu sehen, die alle aufgeklärt werden, alle aber doch bei der christkatholischen Lehre bleiben sollen und bei dem entsetzlichen Unrat unserer Zeit kaum mit den Journalen und der Allgemeinen Litteraturzeitung, die sogar auch der Fürst bisweilen liest, fortgehen können."

Der edeln Lernbegier, die man sogar aus dieser halb ironischen Schilderung heraus erkennt, steht aber doch zugleich ein frohes Bewusstsein der auch im Katholicismus vorhandenen Güter und Gaben zur Seite. Herder hat dieses Bewusstsein ebenfalls sympathisch empfunden, wenngleich seine weitere Beschreibung wieder das ihn zunächst bizarr Berührende herausgreift:

„Heute früh war ich streng eingeladen, den berühmtesten Prediger im Dom zu hören, und ich muss sagen, dass die Protestanten selten eine so ausgesuchte, ausgearbeitete, wohlfliessende, elegante Predigt zu hören bekommen. Es herrschte Stille und Aufmerksamkeit; mir indessen ward sie, so fein und hübsch sie war, unausstehlich, und ich musste vor dem Ende hinausgehen, weil ich überdem im Zugwinde stand. Das war von 8 bis 9; von 9 bis 10 war ich in die Hofcapelle eingeladen, wo der alte Fürstpräceptor seine Seminaristen predigen lässt. Das war nun ein ander Exercitium, dem ich aber aushalten musste, sowie auch die Messe, bei der es äusserst devot zuging und eine schöne Musik war. Die Geistlichen reden ihre Zuhörer Sie an, und der Seminarist in der Hofcapelle nennt die Versammlung hochansehnliche. Kurz, an Façon und Art fehlt's nirgends in der katholischen Kirche. Ihr Chorhemd hat vorn eine Spitzenkrause, und der Hofkapellan, geistliche Rat und Ceremoniarius des Hofgottesdienstes, wie er sich nannte, ist der rundeste, feinste Pfaffe, den ich gesehen habe; weiss und rot, wie Milch und Blut. Er trat, nach geendigter Messe, in dem vorgeschriebenen Ton an mich, bot mir seine Dienste an, und da ich den Grafen von Rotenhan sprechen wollte, führte er mich zu ihm, wo ich denn auch dem Herrn Obermarschall etc. vorgestellt und mir significirt wurde, dass der Fürst mich gegen 12 Uhr zu sprechen wünschte; jetzt seien, nach seiner täglichen Gewohnheit hinter der Messe, die Referendarien bei ihm. Die sogenannten Cavaliere zerstreuten sich nach Hause; ich ging, ein entsetzlich grosses und schönes Krankenhaus zu sehen, das der Fürst baut, und so war die Zeit der Privataudienz da."

Der lehrreichste Teil des inhaltreichen Briefes ist jedoch erst der Bericht über Herder's Unterredung mit dem Fürstbischof selbst:

„Ich ward in sein Zimmer geführt, da der Referendar herauskam, und sprach mit ihm eine halbe oder drei Viertelstunden von tausenderlei Dingen, wie Du leicht denken kannst, und von allen sehr gründlich. Zuerst von seinen Seminaristen, vom Domprediger, dem Seminarium für Clericos, Landschulen, von seinen Mädchen-

schulen, seiner Einrichtung der Universitäten, Bibliotheken, dem dessauischen Philanthropin, von der Aufklärung, dem Dogma, der Freigeisterei, dem Wöllner'schen Edict, Semler, Teller, der Litteraturzeitung, Kant, den Conduitenlisten der jungen Geistlichen, den Mänteln der philosophischen Studenten u. s. f. Es ist ein eigner Schlag von Menschen, mit unseren protestantischen Fürsten gar nicht zu vergleichen, und doch entsetzlich Fürst; dabei aber Geistlicher, Bischof, Domherr, Präceptor, Katholik, scrupulöser Landesvater und Landespfleger etc., von welchem allem in der Mischung wir keinen Begriff haben."

Der schliessliche Eindruck, den Herder bei dieser ersten persönlichen Berührung mit dem Katholicismus empfing, ist, wie leicht begreiflich, der, in eine ganz andere Welt eingetreten zu sein. Der Schilderung der Audienz hat er noch beigefügt:

„Nun war ich des Katholicismus so müde, dass ich nach Hause musste, auch des Markus' Morgeneinladung, mit ihm zu essen, nicht annehmen konnte, von ihm und von Allen Abschied nahm, als ob ich notwendig gleich fort müsste und noch Manches zu expediren hätte. Und so habe ich den Nachmittag bei mir zugebracht, zum ersten Mal in der tödlichen Empfindung, dass man nicht nur mit Menschen, sondern mit Menschen auf Einer Basis stehen und leben müsse, oder man geht unter."

Wir haben diesen einen Brief fast vollinhaltlich mitgeteilt, weil er die ausserordentliche Verehrung, welche dem Führer des evangelischen Deutschland unter den deutschen Katholiken gewidmet wurde, am deutlichsten abspiegelt. Wie viele ähnliche Belege lassen sich jedoch unmittelbar danebenstellen! So aus Augsburg (aus dem Brief vom 15. August), wo zunächst der Besuch des protestantischen und des katholischen Gottesdienstes erzählt und gleich nachher weiter berichtet wird, dass er noch kaum zu Hause war, als bereits drei Domherren zu ihm kamen, von welchen der eine die bevorstehende und der andere die bereits erfolgte Ankunft Dalberg's anzeigte. Ebenso ist der Nachmittag zwischen dem eigenen Besuch bei dem so mannigfach hochverdienten Senior Urlsperger und dem Empfang der Besuche der Domherren Hompesch und Ulm verteilt. Der Erstere wird dabei als „ein lieber Mensch" bezeichnet, während der Zweite ihm „viel Gefälligkeiten erwies". Auch in Italien haben die italienischen Prälaten sich der gleichen Liebens-

würdigkeit gegen Herder befleissigt. So wird der Besuch bei dem Bischof von Verona beschrieben und dieser selbst als „eine schöne, grosse, edle Figur mit einer venetianischen Nase und scharfen Augen, 70 Jahre alt und noch sehr munter“. Die Beobachtungen Herder's zeigen, wie er ein gleich offenes Auge für die schlimmen wie für die guten Seiten des dortigen Kirchentums hat. So die Beschreibung der beiden Prediger in Ankona, des kurzweiligen Missionars und des ernsthaften Dominicaners. In Rom selbst haben sich bald die Deutschen um Herder geschaart. Aber auch „die vornehmen Römer, besonders die Cardinäle Borgia, Bernis, Herzom etc., erzeigten ihm viel Ehre“.

Lassen wir uns an diesem Genrebild genügen und alle Schlussfolgerungen daraus bei Seite! Es ist mir dies wohl um so eher gestattet, als gleich im Beginn des im Erscheinen begriffenen fünften Bandes meines Handbuchs (in der Darstellung der gleichzeitig mit unserer classischen Litteratur beginnenden Abwendung der Cultur von der Kirche)[1]) abermals Herder — hier im Gegensatz zu Goethe — in den Vordergrund tritt. Doch sei wenigstens eingeschaltet, wie der für die Weiterentwickelung des Katholicismus nicht minder als des Protestantismus grundlegend gewordene Begriff der „Cultur“ — ebenso wie derjenige der Humanität — gerade durch Herder seine Ausprägung erhalten hat[2]).

Stellen wir dann aber nunmehr dem ersten Bilde über die Stellung des deutschen Katholicismus zu Herder das entgegengesetzte gegenüber: über die Haltung, welche der restaurirte Jesuitenorden zu ihm einnimmt. Man kann

[1]) § 1. Die kirchliche Sitte im Ausgang der classischen und im Aufgang der romantischen Dichtung.

[2]) Vgl. die kürzlich erschienene, aus Eucken's Schule hervorgegangene Dissertation von Th. Genthe: Der Culturbegriff bei Herder. — Eine andere hocherfreuliche Arbeit haben wir gleichzeitig in Keferstein's Sammlung von Herder's „Pädagogischen Schriften und Äusserungen“ erhalten.

beinahe sagen: die Glut des Hasses, die Herder hier gewidmet wird, bezeugt seine bleibende Bedeutung fast noch mehr als seine allgemeine Verehrung bei den Zeitgenossen. Denn wenn Pater Baumgartner S. J. und seine Genossen das Andenken Herder's genau ebenso wie dasjenige Goethe's derart zu besudeln versuchen, dass die auf ihre „gute Presse“ beschränkten Volksschichten ihre Werke überhaupt nicht mehr in die Hände zu nehmen wagen, so hat das seinen guten Grund in der noch heute zweifellos vorhandenen Ansteckungsgefahr derselben.

Ich möchte speciell das dreibändige Goethe-Buch Baumgartner's auch den Herder-Verehrern zu ernstestem Studium empfehlen. Unsere zünftige Litteraturgeschichtschreibung hat nämlich keine Ahnung von dem Einfluss, den solche Werke dadurch ausüben, dass sie von dem naturnotwendigen Rückschlag gegen die entgegengesetzte Einseitigkeit, welche beispielsweise Alles, was Goethe gethan, vorbildlich findet, ihren Vorteil zu ziehen verstehen. Es geht hier genau so zu wie bei der Reformationsdarstellung Janssen's und seiner Nachtreter. Die Parallele in der jesuitischen Darstellung beider Perioden lässt sich sogar noch in einer besonderen Beziehung durchführen. Janssen selbst hat sich nämlich in dem ersten Bande seines bekannten Werkes noch als den rein objectiven urkundlichen Historiker zu geben versucht, indem er seine wirkliche Tendenz möglichst versteckte. Von dem zweiten Bande an hat er dagegen seinen Gefühlen je länger je weniger Zwang angethan. Ebenso sind die vorwiegend auf den Gimpelfang protestantischer Leser berechneten zahlreichen Schriften Baumgartner's zur internationalen Litteraturgeschichte sorgsam von solchen Ausfällen, die jene Leser von vornherein abstossen könnten, freigehalten. Bei Goethe aber und fast mehr noch bei Herder hat er der in ihm „kochenden Volksseele“ die Zügel schiessen lassen[1]). Eigentlich genügt schon der blosse Titel des

---

[1]) Die hervorragende Bedeutung, die ich den Baumgartner'schen

zweiten Abschnitts im dritten Buche „Herder's Ideen und Schulden“ zur Kennzeichnung des den Verfasser beseelenden Geistes. Aber erst wenn man denjenigen Perioden in Goethe's Leben, in welchen Herder eine Rolle spielt, nähertritt und die wirklichen Thatsachen sowohl mit den Darstellungs- als mit den Eskamotirungskünsten Baumgartner's vergleicht, erkennt man den furchtbaren Abgrund, an welchem unsere Volksseele in Wirklichkeit steht. Es wird darum auch beim Herder-Jubiläum nicht anders gehen als beim Melanthon-Jubiläum. So gut wie Melanthon und der spätere Döllinger existirt auch Herder nicht mehr für den „correcten“ Vaticanismus. Und die römischen Katholiken, welche sich den saftigen Schimpfereien der heutigen vaticanischen Bischöfe à la Keppler und Korum nicht aussetzen wollen, werden in Zukunft gut thun, vor Allem Herder's „Ideen“ zu den verbotenen Büchern zu zählen.

Anzeige.

August Dorner, Grundriss der Religionsphilosophie. Leipzig 1903. XVIII u. 448 S. 8°.

Nachdem Dorner in seinen beiden früheren Werken über „Das menschliche Erkennen“, 1887 (sehr anerkennend besprochen von Rudolf Eucken, Münchner Allgem. Ztg., 1888, Nr. 83, und Theob. Ziegler, Gött. Gel. Anzeigen, 1889, Nr. 6, ebenso ablehnend von F. A. Müller, Theol. Litt.-Ztg., 1888, Sp. 170 ff.), und „Das menschliche Handeln“, 1894, einerseits die allgemeinen Grundlinien seiner Erkenntnistheorie und Metaphysik entworfen, andererseits die Moralphilosophie im Besonderen dargestellt hat, führt er uns jetzt seine religionsphilosophischen Anschauungen in eigenem Zusammenhang vor. Dieser äussere Fortschritt seiner littera-

Schriften trotz ihrer maasslossen Polemik zuschreibe, ist in der Schrift über „Die jesuitischen Schriftsteller der Gegenwart in Deutschland“ zum Ausdruck gekommen (S. 58—61), braucht daher hier nicht nochmals hervorgehoben zu werden.

rischen Arbeit entspricht völlig dem inneren Zusammenhang, den er den betreffenden Gebieten zuschreibt. Ihre encyklopädische Stellung erhält nämlich die Religionsphilosophie innerhalb der Metaphysik; wenigstens soll ihr eigentlicher Kern dieser Disciplin angehören. Ausgangspunkt der Philosophie ist, wie das im zweiten Abschnitt der Einleitung des neuen Werkes (vgl. S. 18 ff.) ausgeführt wird, die Erkenntnistheorie. Ihr wird jedoch sofort die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, dass in der empirischen Welt Elemente enthalten sind, die uns nötigen, über die Erfahrung hinauszugehen, und dass unser Erkenntnisvermögen über Mittel verfügt, um die Erfahrung der Sinnenwelt zu transcendiren. Damit will Dorner der Anschauung entgegentreten, wonach die Philosophie weder ein selbständiges Erkenntnisgebiet noch eigentümliche Principien besitzt, sondern nur die von den empirischen Wissenschaften gehandhabten Methoden und erarbeiteten Resultate nach allgemeinsten Gesichtspunkten zusammenzufassen, darüber hinaus aber lediglich den negativen Nachweis zu liefern hat, dass der Aufbau einer Weltanschauung ihre Kräfte übersteigt. Fasse man sie in diesem Sinne als blosse Wissenschaftslehre, so sei es schwer, sie von den Einzeldisciplinen abzugrenzen, von denen doch jede selbst schon bis zu einem gewissen Grade ihre Voraussetzungen und Fundamentalbegriffe untersuchen müsse. Unser Verfasser betrachtet dagegen als das „eigenste Gebiet“ der Philosophie die Metaphysik, für die er sogar ein besonderes „Organ“ in Anspruch nimmt. Denn sie habe auch nicht etwa nur einen Versuch hypothetischer Ergänzung des Erfahrbaren anzustellen — das heisse mit einem Fusse in der Skepsis hängen bleiben —, sondern dringe mit eigenen, denjenigen der empirischen Forschung überlegenen Erkenntnismitteln in das Reich des Transcendenten ein (S. 12). Wir sind nicht gebunden an empirische Tatbestände und inductives Verfahren, sondern besitzen einen Stamm apriorischer Kategorien und Vernunftideen. Meinte Kant, dass mit ihrer Hülfe nur eine Synthesis der Erfahrungswelt zu erreichen sei, so war er im Irrtum. Die Begriffe der in sich beruhenden Substanz, der realen Causalität und Finalität, ferner die Idee der unbedingten Forderung im Sittengesetz, der Totalität und Einheitlichkeit der Welt wie der Einheit unseres theoretischen und praktischen Bewusstseins sind überempirische Elemente, in denen die gegebene Wirklichkeit über sich selbst hinausweist. Wollten wir nämlich die Kategorien als ausschliesslich subjective Gebilde ansehen, so müssten wir annehmen,

dass unser Denkvermögen auf Täuschung eingerichtet sei, da wir sie eben notwendig als real denken. Damit wäre natürlich alles Streben nach Wahrheit vernichtet.

Und nicht nur die metaphysische, sondern auch die physische Aussenwelt, ja, sogar unser eigenes Ich verwandelten sich in Illusionen, wenn wir unserem Denken nicht trauen dürften, denn jedes Tatsächliche unterliegt so lange dem Zweifel, als es nicht durch das Denken gerechtfertigt werden kann. Nur weil wir eine reale Causalität annehmen und uns als active, d. h. causale Subjecte betrachten, dürfen wir uns selber und dann weiterhin auch den uns afficirenden Gegenständen Wirklichkeit zuschreiben.

Übrigens meint Dorner, dass allein schon die Existenz von Wesen, die sich nicht bei dem gegebenen Tatbestande beruhigen, sondern dem Weltlauf richtend und fordernd gegenübertreten und sich selbst ideale Ziele stecken, zu ihrer Erklärung den Rückgang auf transcendente Kräfte nötig machte.

Die Metaphysik gliedert sich nun in die speculative Untersuchung des Absoluten, der Natur und des Geistes, und letztere umfasst als ihre beiden Bestandteile philosophische Ethik und Religionsphilosophie. Da aber die Religionsphilosophie die Beziehung des endlichen Geistes zum absoluten darzustellen hat, so schliesst sie den Kreis, indem sie zum Ausgangspunkt zurückkehrt (S. 53).

Die absolute Substanz ist zu bestimmen als sich selbst setzender vernünftiger Wille; sie will sich als intelligent und weiss sich als wollend, ist also bewusst. Zugleich ist sie in sich abgeschlossene Harmonie, höchste Einheit der Unterschiede und Selbstzweck. Gleichwohl kann die Fülle der in der Gottheit ruhenden Möglichkeiten auch aus ihr hervor und in Gegensätzlichkeit auseinandertreten, und da dies der Fall ist, so ist auch gefordert, dass Gott diese andere Seinsform ebenfalls realisire, weil er, wie schon Schelling ausgeführt hat, nur so sich als den Herrn des Seins voll erweisen kann, wenn er auch der relativ selbständig gewordenen Potenzen Meister bleibt und sie zu einer neuen Einheit zurückführt. So ist Gott über der Welt erhaben und zugleich als einigende Kraft ihr immanent. Er gleicht Attraction und Repulsion der Atome aus und schafft damit zunächst die mechanische Ordnung; über dieser erhebt sich dann die Welt der Organismen, deren Teile durch Zweckideen zusammengehalten werden, und zuletzt der Mensch, der nicht nur Einheit ist, sondern sich auch als solche weiss und will und anderen Objecten gegenüberstellt. Der hieraus entspringende Gegensatz wird aber

in der Religion wieder überwunden (S. 42. 67). Dies geschieht in allmählichem Fortschritt, dessen einzelne Stufen die „Phänomenologie des religiösen Bewusstseins“ schildert (S. 58 ff.). Auf der untersten beseelt der Mensch die vereinzelten Naturobjecte, um dadurch auf ihr Verhalten Einfluss zu gewinnen; dann erhebt er sich zu dem Bewusstsein höherer, wiewohl immer noch naturalistisch vorgestellter Ordnungen (chinesische, babylonische, ägyptische Religion); beginnt weiterhin das blos Naturhafte als etwas Ungenügendes zu empfinden und flüchtet im Buddhismus zu einer abstracten Überwelt; endlich erfasst er das Jenseitige positiv als Geist. Dabei setzt indessen der Parsismus dem Geiste noch ein Unvernünftiges und Böses dualistisch gegenüber. Das Griechentum erkennt zwar die Gottheit als der Welt immanente Vernunft, aber sein Monismus hat die naturalistischen Eierschalen nicht völlig abgestreift. Die israelitische Religion wahrt gleichzeitig Gottes Erhabenheit und unbedingte Macht; da sie jedoch seinen Willen nicht von Willkür freizuhalten vermag, bleibt ein Zwiespalt zwischen Gott und Mensch bestehen. Erst das Christentum bringt beide mit einander in die innigste Verbindung; es ist die Religion der Gottmenschheit, und als solche entspricht es dem absoluten Religionsideal (S. 192). Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass dieses Ideal bereits in der ursprünglichen Erscheinungsform des Christentums realisirt wäre. Das höchste Ziel der religiösen Entwickelung lässt sich überhaupt nicht rein historisch und psychologisch bestimmen — nur ein farbloser Allgemeinbegriff ist auf diesem Wege zu gewinnen —, sondern nur vermittelst der Vernunft (vgl. S. 175 ff.), die das Ideal zugleich als die treibende Kraft des historischen Processes verstehen lehrt (S. 146), bekanntlich ein Gedanke, den unlängst Ernst Troeltsch einer eingehenden Kritik unterzogen hat (vgl. „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“, 1902, S. 26 ff.).

Hat der erste Hauptteil die Religion in ihrem Aufstieg zum Ideal verfolgt, so übernehmen die beiden folgenden die Aufgabe, die zwei Factoren des religiösen Verhältnisses für sich zu behandeln, indem sie einmal die Begründung der Religion in Gott (Religionsmetaphysik, S. 199 ff.) und zum andern ihr Leben im menschlichen Subject, nämlich den Glauben und dessen Äusserungen und Beziehungen zum übrigen Geistesleben, erörtern (Religionspsychologie, S. 249 ff.). Eine Behandlung der Religion lediglich als psychologisches Factum scheint Dorner deshalb unmöglich, weil sie jederzeit Volksmetaphysik ist, also den Anspruch erhebt, transcendente

Wahrheiten zu lehren. Daraus ergebe sich aber die Notwendigkeit, auch zu diesen Inhalten Stellung zu nehmen, d. h. sie entweder für Illusion zu erklären oder ihre Aussagen vom gegenwärtigen Standpunkt aus kritisch zu läutern und philosophisch zu unterbauen. Und zwar liegt es im Interesse der Religion selbst, dass sie sich über sich klar wird. Der Streit der Erkenntnis mit dem Dogma und den Phantasiebegriffen ist daher nicht ein Streit des Wissens gegen den Glauben, sondern ein Streit innerhalb der Religion selbst (S. 377).

Demgemäss liefert Dorner eine ausführliche Rechtfertigung der Beweise für das Dasein Gottes und weist unter ihnen auch dem ontologischen wieder eine Stelle an, was ihm ja seine oben skizzirte Erkenntnistheorie ermöglicht. Gleichwohl verwahrt er sich gegen eine einseitig intellectualistische Auffassung der Religion. Dass der Glaube vernunftmässig gerechtfertigt werden muss, hindert nicht, seine Wirkung auf das Gefühl und auf den Willen anzuerkennen. Die Religion ist eine Bethätigung des Einheitsstrebens auf allen Gebieten, nicht nur dem theoretischen; sie schafft ebenso eine Einheit des Gefühls und der Gesinnung. So tritt sie in die nächste Beziehung auch zur Ethik, die ohne sie des Haltes entbehren würde, was aber nicht im Sinne der Heteronomie, sondern so zu verstehen ist, dass die sittliche Forderung ihre letzte Wurzel hat in der gottgesetzten Vernunft (S. 361). —

Hiermit ist, wie ich glaube, der Standpunkt des Werkes eines hochverdienten Verfassers hinreichend charakterisirt. Bedenken, die der Referent namentlich gegenüber den erkenntnistheoretischen Ausführungen zu erheben hätte, mögen unerörtert bleiben.

Jena. F. Lipsius.

Zwei Berichtigungen

von D. J. Dräseke.

I. Da ich für meine Ausführungen ZfwTh. XLVI, S. 572/573 Erigena nur nach Schlüter anzuführen in der Lage war, so habe ich jenem unwissend Unrecht gethan, das ich, durch Schmitt brieflich (5. XII. 1903) darüber belehrt, hiermit wieder gutmachen möchte. Nach Floss (S. 937), der wohl Cod. C folgte — Cod. Bamb. liesst genau ebenso —, gab Erigena das *περὶ τὸ φέρεσθαι* des Maximus (a. a. O. S. 572) nicht durch circa mortis regionem (Schl.), sondern zutreffend durch circa generationem wieder, so dass meine hierauf bezüglichen Erläuterungen auf S. 573 sich damit er-

ledigen. Wie jene unverständliche Lesart in der ed. pr. entstand, ist schwer zu sagen. Auch das unmittelbar Folgende hat Erigena richtig verstanden, indem er (Z. 1 auf S. 573) des Maximus *δι᾽ ὃν τῶν φαινομένων ἡ φύσις τὸ εἶναι κατὰ γένεσιν εἴληφε* ganz angemessen so übersetzte (Floss): propter quem visibilium natura esse per generationem accepit. Wie aus dem durch den Druck Gekennzeichneten jenes nominatum natura quae esse (Schl.) werden konnte, ist wiederum kaum begreiflich. Dagegen ist im Folgenden et eum quod accipiet (Schl.) nur ein leichtes Versehen für et cum quo accipiet (Floss). Während nach Schmitt's Mitteilung die Hs. von Avranches an letzter Stelle das Richtige hat, teilt sie an den beiden anderen Stellen die Verderbnis des Textes, doch scheint an der ersteren mortis vor regionem zu fehlen. Auf S. 575 ist in Z. 8 des lateinischen Textes mysticaeque in mysticeque (*μυστικῶς*) zu ändern, was bei Floss (S. 938, Z. 8) richtig steht. „Dass im übrigen," schreibt mir Schmitt, „Erigena seine griechische Vorlage ungenau wiedergegeben hat, haben Sie richtig bemerkt. Dass daran seine mangelhafte Kenntnis des Griechischen zum Teil schuld sei, ist wohl auch zuzugeben. Möglich ist aber auch, dass seine Vorlage selbst fehlerhaft war, und dass auch die Abschreiber manches Richtige entstellten. So möchte ich annehmen, dass die Schlussworte [a. a. O. S. 575] credentibus in nomine eius bei Erigena richtig lauteten: in nomen eius. Der Abschreiber konnte leicht den ersten Buchstaben von eius aus Versehen an nomen anhängen und dann nomine schreiben."

II. In meiner Anzeige von Homburg's Ausgabe der Apocalypsis Anastasiae (Lipsiae MCMIII) i. d. ZfwTh. XLVI, S. 598—602 ist mir das bedauerliche Versehen untergelaufen, dass ich (S. 599) schrieb, Homburg habe den Text mit Recht nach dem Ambr. und Paris. gegeben, während die Fassung des Panorm. darunter stehe. Das Umgekehrte ist das Richtige. Ich berichtige hiermit diesen Schreibfehler, denn sachlich kann — das brauche ich Kundigen hoffentlich nicht erst zu versichern — von einem Irrtum gar keine Rede sein. Ich verweise zum Überfluss auf Homburg's Proleg. IX, Anmkg.: „Codicum A et Par. textum emendatum cum apparatu critico infra Panormitani posui recensionem. Neque vero licuit omnia componere in unum contextum, quoniam non novam apocalypseos narrationem confingendam, sed quae tradita erant edenda curavi."

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

IX.

Die Composition der Weisheit Salomo's.

Von

Dr. ph. **Wm. Weber**

in St. Louis, Vereinigte Staaten [1]).

Die Weisheit Salomo's ist, wenigstens in ihrer ersten Hälfte, eins der frischesten und ansprechendsten Erzeugnisse der apokryphischen Litteratur der Juden. Ihre Abfassungszeit allein schon stempelt die Schrift zu einem wichtigen Marksteine in der Entwickelung der religiösen Ideen des jüdischen Volkes in den letzten Jahrhunderten vor Christus. Ausserdem steht auch fest, dass die neutestamentlichen Schriftsteller, z. B. der Apostel Paulus, das Buch gekannt haben. Trotzdem lässt sich schwerlich behaupten, dass die Weisheit die ihr gebührende wissenschaftliche Beachtung finde. Grimm war der Letzte, der sich, in seinem bereits 1860 erschienenen exegetischen Handbuche zu den Apokryphen, eingehend und gründlich damit befasst hat. Alle neueren Forscher sind im Wesentlichen bei Grimm stehen geblieben. Es dürfte daher wohl nicht unangemessen erscheinen, mit einigen Bemerkungen zur Composition des Buches vor die Öffentlichkeit zu treten.

---

[1]) Soeben hat auch Herr Prof. Dr. Karl Lincke in der Schrift: Samaria und seine Propheten, 1903, S. 119 f., die Frage nach der Einheitlichkeit des salomonischen Weisheitsbuches eingehend erörtert und verneinend beantwortet. Anm. des Herausgebers.

Freilich alle modernen Forscher seit Willibald Grimm (1860) erklären einstimmig, dass unsere Schrift das wohldisponirte, einheitliche Erzeugnis einer einzigen Feder sei. Das ist um so auffälliger, als fast alle anderen jüdischen Schriften immer mehr als Sammelwerke anerkannt werden. Grimm findet in der Weisheit Salomo's drei Hauptteile. Diese verteilen sich auf C. 1—5, C. 6—9 und C. 10—19. Deane erkennt zwei verschiedene Hauptgedankengruppen, die C. 1—9 und C. 10—19 umfassen. Da er aber den ersten Hauptteil in zwei Unterabteilungen zerlegt, nämlich C. 1—5 und C. 6—9, ist diese Abweichung nicht sehr wesentlich. Man darf daher wohl sagen, dass die meisten, wenn nicht alle Ausleger eine bestimmte Grenzlinie zwischen C. 5 und C. 6 ziehen.

Wenn man hiervon ausgeht, wird man es vorteilhaft finden, zunächst die Anordnung des Gedankenganges im mittleren Teile des Buches festzustellen. C. 6 enthält eine kräftige Aufforderung an die „Könige" und die „Richter der Enden der Erde", sich Weisheit anzueignen. Diese Aufforderung wird durch Gründe zwiefacher Art unterstützt. Sie appelliren teils an die Furcht, teils an die Hoffnungen und Erwartungen der angeredeten Personen. Sie werden in den ersten elf Versen gewarnt, dass ihnen ein jähes Gericht bevorstehe. Es wird ihnen dann in V. 12—21 mitgeteilt, dass der Besitz der Weisheit sie auf immer in ihrer Herrscherstellung befestigen werde. In V. 22—25 kündet der Verfasser sein Thema an und geht auf die Gründe ein, die ihn veranlasst haben, sein Buch von der Weisheit zu schreiben. Es ist vornehmlich seine Absicht, zu erklären, was die Weisheit ist, und wie sie entstand. Er will ausserdem die Geheimnisse der Weisheit seit Anbeginn der Welt erläutern. In Übereinstimmung damit mag man das Buch der Weisheit Salomo's oder wenigstens den Teil dieser Schrift, der mit C. 6 beginnt, einen Regentenspiegel nennen. Der Verfasser, der sich uns bald nachher als König Salomo vorstellt,

bietet sich seinen königlichen Collegen als Lehrer der Weisheit an.

C. 7—9 enthalten eine Darstellung der persönlichen Erfahrungen des Königs Salomo, der seine Leser in der ersten Person anredet. Dieser Abschnitt besteht aus drei verschiedenen Teilen: C. 7, 1—8, 1; C. 8, 2—18; C. 8, 19 bis 9, 18. Im ersten dieser Teile wird erörtert, was die Weisheit thut und ist, und zwar zunächst in dem individuellen Falle Salomo's (C. 7, 1—22 a) und sodann im Allgemeinen (C. 7, 22 b—8, 1). Eine genauere Analyse der Structur dieser Stellen wird dazu führen, den ersten Abschnitt in drei Unterabteilungen zu zerlegen, nämlich: V. 1—6: die Selbsteinführung des Autors, V. 7—10: sein dringendes Verlangen nach Weisheit, V. 11—22 a: die Erfüllung seiner Sehnsucht. Der zweite Abschnitt zerfällt in zwei Teile, nämlich: V. 22 b—26: Definition der Weisheit, und V. 27 bis C. 8, 1: die Thaten der Weisheit. Den zweiten der oben erwähnten Teile (C. 8, 2—18) mag man „Salomo's Weisheitsliebe" überschreiben. Er ist vielleicht in zwei Gruppen einzuteilen, nämlich V. 2—9: die charakteristischen Eigenschaften der Weisheit, und V. 10 bis 18: die Segnungen, die Salomo durch sie zu erlangen hoffte. Der dritte Teil (C. 8, 19—9, 18) enthält Salomo's Gebet um Weisheit. Die beiden ersten Verse werden gewöhnlich mit dem Vorhergehenden verbunden. Siegfried (in E. Kautzsch, Die Apokryphen des A. T., 1900) erklärt sie als Prosa, wodurch sie sich nicht weniger von dem Nachfolgenden als von dem Vorhergehenden unterscheiden. Sie bilden meiner Ansicht nach die besondere Einleitung des Gebetes.

Obgleich Salomo C. 6, 22 ausdrücklich ankündet, dass er der Weisheit vom Anbeginn der Welt nachforschen wolle, hat er sich bis zum Ende des 9. Capitels ausschliesslich darauf beschränkt, seine persönlichen Erfahrungen mit der Weisheit zu berichten und ihr Wesen und ihre Eigenschaften zu bestimmen. Wir müssen daher erwarten, dass

er jetzt auf eine Darlegung der Wirksamkeit der Weisheit in der Weltgeschichte eingehen werde. Eine solche Darlegung fängt thatsächlich mit dem 10. Capitel an. Folglich kann dieser Abschnitt des Buches, der bei den geschichtlichen Kundgebungen der Weisheit seit den Tagen der Schöpfung verweilt, nicht einen dritten, unabhängigen Teil des ganzen Buches bilden, sondern nur eine zweite Abteilung des zweiten Hauptteiles der Schrift.

C. 10 bietet uns eine kurze Übersicht der Geschichte des auserwählten Volkes seit der Erschaffung der Welt bis zum Durchzuge durch das Rote Meer dar. Wir hören von Adam, dem Vater des Menschengeschlechts, von Kain und Abel, von Noah, von Abraham, von Lot, der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas, sowie Lot's Weib, von Jakob, Joseph, Moses, dem Auszug der Kinder Israel aus Ägypten und dem Durchgang durch das Rote Meer. In jedem einzelnen Falle wird behauptet, dass die Weisheit den gottesfürchtigen Helden geleitet und ihm zum Erfolge verholfen habe. Das Princip der Anordnung ist streng das der geschichtlichen Aufeinanderfolge, was mit der vorhergegangenen Ankündigung von C. 6, 22 übereinstimmt.

Der erste Vers des nächsten Capitels führt anscheinend den bisherigen Abschnitt weiter. Denn die Worte: „Sie förderte deren Werke durch den heiligen Propheten,“ beziehen sich deutlich genug auf die Erlebnisse des Volkes Israel unter der Führung von Moses, die auf die gerade vorher erwähnten Ereignisse folgten. Das Subject ist ohne Zweifel dasselbe wie im vorhergehenden Satze, nämlich die Weisheit. Im 2. Verse des 11. Capitels jedoch wechselt mit einem Male das Subject. Das Verb steht in der dritten Person der Mehrzahl, anstatt der Einzahl. Der Zusammenhang macht es natürlich klar genug, dass die 3. Person der Mehrzahl sich nur auf die Israeliten beziehen kann. Nichtsdestoweniger deutet der unerwartete Wechsel des Subjects, wobei es dem Leser überlassen ist, das neue

Subject zu erraten, einen Wechsel und zwar einen unvermittelten Wechsel des Themas an. Das wird auch von Anderen anerkannt. Sowohl Grimm als auch Siegfried verbinden C. 11, 1 mit dem vorhergehenden Capitel und beginnen mit C. 11, 2 einen neuen Abschnitt.

Grimm gelangt zu dem Schlusse, dass der erste Teil dieses neuen Abschnittes sich von C. 11, 2—12, 27 erstreckt. Er giebt diesem die Überschrift: „Der Gegensatz im Schicksale der alten Israeliten und Ägypter und darauf gegründete Reflexionen über Wesen und Zweck der göttlichen Strafen". Wir dürfen aber nicht übersehen, dass unser Verfasser nicht allein die Strafgerichte, die über die alten Ägypter verhängt wurden, mit denen der Israeliten vergleicht, sondern auch die der alten Kanaaniter (C. 12, 3—11 a). Mit dieser Berichtigung kann man die Definition des Inhaltes unseres Abschnittes durch Grimm nur annehmen.

Bei näherem Zusehen stellt sich heraus, dass C. 11, 2—14 den ersten Teil des neuen Abschnittes bilden muss. Der Durst, den die Israeliten auf kurze Zeit in der Wüste zu erleiden hatten, wird darin mit der Wasserplage verglichen, womit Gott die hartnäckigen Ägypter peinigte. Das erstere Ereignis wird Ex. 17, 1—7 und Num. 20, 2—13 berichtet. Die entsprechende ägyptische Plage findet sich Ex. 7, 14—25. Die Verse 15—16 unseres Capitels beziehen sich wahrscheinlich auf die zweite, dritte und vierte der ägyptischen Plagen, von denen Ex. 8 zu erzählen weiss. Sie werden jedoch nur andeutungsweise erwähnt. Eine Anspielung auf parallele Heimsuchungen des auserwählten Volkes fehlt gänzlich. Ausserdem wird im Folgenden (C. 12, 23—27 und C. 16, 1—14) die ägyptische Tierplage ausführlich behandelt. Unter diesen Umständen drängt sich mir die Möglichkeit auf, dass die beiden Verse ein späterer Einschub sind. Sie mögen der Hand eines Lesers oder Abschreibers, der die ägyptischen Plagen in ihrer Reihenfolge kannte, ihr Dasein verdanken. Das wird

auch durch den Inhalt von V. 17—20 bestätigt. Hier wird auf die Zweckmässigkeit und Angemessenheit der Strafen Gottes hingewiesen. Sie schliessen sich dadurch auf's Schönste direct an V. 2—14 an, während sie mit den beiden unmittelbar vorhergehenden Versen gar keine Verbindung haben. Denn die Tierplage, von der V. 15—16 als einer vollendeten geschichtlichen Thatsache redet, wird in V. 17—20 nur als eine der möglichen, aber aus Zweckmässigkeitsgründen von Gott nicht gewählten Strafarten mit aufgezählt.

In C. 11, 21—12, 22 werden die gnädigen Absichten, die sich in den Strafacten Gottes offenbaren, erklärt und an dem Beispiele der ursprünglichen Bewohner des Landes Kanaan erläutert. Diese wurden nämlich nicht auf einen einzigen Schlag ausgerottet, sondern nach und nach durch aufeinanderfolgende Strafgerichte.

Wenn wir jetzt versuchen, die genauere Gedankenverbindung von C. 11, 2—12, 22 festzustellen, so lassen sich leicht zwei Gruppen unterscheiden. Die erste (C. 11, 2—20) handelt, nachdem V. 15—16 ausgeschieden ist, von der Durstplage, die zweite (C. 11, 21—12, 22) von den Absichten, die Gott bei seinen Strafen im Auge hat.

Der erste Teil enthält zwei Unterabteilungen:

A. die Strafe (C. 11, 2—14),
B. ihre Angemessenheit (C. 11, 17—20).

Der zweite Teil hat drei Unterabteilungen:

A. Gottes Barmherzigkeit (C. 11, 21—12, 11 a),
  a. das Princip (C. 11, 21—12, 2),
  b. das Beispiel der Kanaaniter (C. 12, 3—11 a),
B. Gottes Charakter, wie er sich in den strafenden Heimsuchungen offenbart (C. 12, 11 b—18),
C. Schlüsse, die sich daraus für die Israeliten ergeben (C. 12, 19—22).

Das geschichtliche Princip der Anordnung, das im 10. Capitel so sorgfältig beobachtet wird, ist in diesem Abschnitte ganz ausser Acht gelassen. Der Schriftsteller

benutzt in der That geschichtliches Material, aber ohne alle Rücksicht auf die historische Reihenfolge, gerade wie es die Bedürfnisse seines Beweisverfahrens mit sich bringen. Die Durstplage (C. 11, 6) bringt uns wieder zum Aufenthalte der Kinder Israel in Ägypten zurück, obwohl sie nach C. 10, 17 ff. bereits aus dem Diensthause befreit waren. Der im 10. Capitel so einfach und klar ausgesprochene Grundgedanke wird im 11. Capitel ganz fallen gelassen. Während jenes Capitel im engsten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden die Grösse und Wirkungen der Weisheit in der Geschichte nachzuweisen bemüht ist, findet sich dieses Wort in dem neuen Abschnitte nicht ein einziges Mal. Das Thema ist ein ganz anderes geworden. Es ist nicht länger von der Weisheit, sondern von der Strafmethode Gottes die Rede.

Grimm betrachtet C. 12, 23—27 als eine Art von Einleitung für die in C. 13—14 enthaltene Bekämpfung des Götzendienstes. Der Abschnitt fängt mit der Versicherung an, dass Gott zu Vollziehern seiner Strafurteile besonders die Gegenstände wählt, die den zu bestrafenden Menschen als Werkzeuge der Sünde gedient haben. Das wird durch die Thatsache belegt, dass die Ägypter, welche Tiere anbeteten, durch wilde Bestien gequält wurden. In dieser Beziehung besteht eine sehr deutliche Ideenverbindung zwischen den letzten Versen des 12. Capitels und dem vorhergehenden Abschnitte. Aber es ist als mehr denn zweifelhaft zu erachten, ob ein solcher Zusammenhang zwischen C. 12, 23—27 und den beiden folgenden Capiteln zu entdecken ist.

Diese Capitel können als eine Polemik gegen den Götzendienst bezeichnet werden. Ihre Anordnung ist ausserordentlich einfach und übersichtlich. C. 13, 1—9 bildet die Einleitung. Sie stellt die Behauptung auf, dass die Menschen aus Unkenntnis Gottes erschaffene Dinge für den Schöpfer angesehen haben. Dabei wird aber nicht die allergeringste Anspielung auf den ägyptischen Tier-

dienst gemacht. Grimm selber erblickt sogar darin eine Bezugnahme auf eine Art von Götzendienst, der noch höher steht als der unter den Griechen und anderen Völkern verbreitete Bilderdienst. C. 12, 10—14, 1 handelt von der Herstellung von Götzenbildern, im Besonderen von solchen, die aus Holz verfertigt wurden. Selbst hier erwähnt der Verfasser nur ganz beiläufig Bilder, die Tiere darstellten. „Er bildet es nach dem Bilde eines Menschen oder macht es irgend einem gewöhnlichen Tiere ähnlich.“ (13, 13 f.)

C. 14, 2—7 ist als ein Einschiebsel zu betrachten. Diese Verse handeln von der Schifffahrt und unterbrechen den Zusammenhang. Schon Grimm nennt C. 14, 3—7 „eine kleine Digression, in welcher der Gedanke ausgeführt wird, dass bei einem so gefahrvollen Unternehmen wie die Seefahrt Gottes Vorsehung allein leite und rette“. Man wird jedoch weder im 13. Capitel noch im Nachfolgenden einen Gedanken finden, der damit in einem natürlichen und unmittelbaren Zusammenhange stände. Ausserdem verträgt sich auch die *τεχνίτου σοφία* von V. 2 kaum mit dem Götzendienst. Denn diese Weisheit ist an den beiden anderen Stellen, wo sie erwähnt wird (C. 7, 22 und 8, 6), die von Salomo gepriesene und anempfohlene Weisheit. Diese aber schliesst Erkenntnis und Verehrung des wahren Gottes ein. Überhaupt erinnert die ganze „Digression“ sehr stark an C. 6, 1—11, 1 und mag ursprünglich zum eigentlichen Buche der Weisheit Salomo's gehört haben.

V. 8—11 handeln wieder von Götzenbildern und nicht von der Schifffahrt und schliessen sich auf's Natürlichste an C. 14, 1 an. Es wird darauf hingewiesen, dass die Götzen nicht minder als ihre Verfertiger Züchtigung zu erwarten haben. Im 11. Verse ladet das Wort *ἐπισκοπή* zu einer eingehenderen Untersuchung ein. Dieses Wort kommt im Ganzen siebenmal im Buche der Weisheit vor, fünfmal im ersten Hauptteile und zweimal im dritten Hauptteile der Schrift. An den ersten fünf Stellen aber be-

zeichnet das Wort eine Heimsuchung im guten Sinne. Gott kommt, um sich seiner Frommen und Heiligen anzunehmen. C. 14, 11 und 19, 15 dagegen ist unzweifelhaft eine Heimsuchung im bösen Sinne des Wortes gemeint. Nach der ersteren Stelle wird Gott die Götzenbilder der Heiden heimsuchen, weil sie unter den Geschöpfen Gottes zum Greuel, zum Ärgernis für die Seelen der Menschen uud zum Strick für die Füsse der Unverständigen geworden sind. An der letzteren Stelle ist von einer Heimsuchung der Ägypter die Rede, weil sie die israelitischen Fremdlinge so übel aufgenommen haben. Dieser Thatbestand kann auf zwiefache Weise erklärt werden. Er deutet entweder an, dass der erste und der letzte Hauptteil des uns vorliegenden Buches der Weisheit von verschiedenen Verfassern herrühren. Denn es ist schwer einzusehen, dass ein und derselbe Schriftsteller, der zuvor ganz andere Ausdrücke für die strafende Heimsuchung gebraucht hat, z. B. ἐξέτασις, διάγνωσις, ἐξετασμός, auf einmal dafür ein Wort verwenden sollte, das zuvor wiederholt und ausschliesslich das directe Gegenteil bezeichnet hat. Oder aber die betreffenden Stellen im dritten Teile der Weisheit sind Glossen, für die der ursprüngliche Verfasser des Buches nicht verantwortlich gehalten werden kann. Das scheint für C. 19, 15 sehr wahrscheinlich. Bereits in der lutherischen Übersetzung ist dieser Vers eingeklammert. Es ist nicht leicht einzusehen, wie nach der C. 19, 13 f. erwähnten Strafe noch einmal von einer erst bevorstehenden Heimsuchung die Rede sein kann. Die uns zunächst interessirende Stelle (C. 14, 11) aber ist, wenigstens teilweise, eine Wiederholung des unmittelbar voranstehenden Verses, dem zufolge das Werk samt dem Meister gezüchtigt werden soll. Falls man sich für diese zweite Möglichkeit entscheidet und C. 14, 11, sowie C. 19, 15 aus dem Texte entfernt, bleibt immerhin die Thatsache zu beachten, dass eine im ersten Teile des Buches so wichtige Idee wie die des letzten Gerichts mit seiner Belohnung der

Guten und Bestrafung der Bösen im letzten Teile des Buches gar kein Echo findet. Das beweist auf jeden Fall, dass sich das Thema durchaus geändert hat.

In C. 14, 12—21 wird ein Versuch gemacht, den Ursprung und die Entwickelung des Götzendienstes zu erklären. Der Verfasser schlägt die Hypothese vor, dass die Bilder geliebter Kinder nach ihrem vorzeitigen Tode für die Eltern Gegenstand religiöser Verehrung wurden und den Charakter besonderer Heiligkeit erhielten, der im Laufe der Zeit bei den nachkommenden Geschlechtern stetig zunahm. Die religiöse Verehrung, die den Bildnissen von Herrschern gezollt wurde, wird ebenfalls als eine mögliche Quelle der Verirrung betrachtet. In beiden Fällen aber sind es nicht Tiere, sondern Menschen, die die Modelle für Götterbilder lieferten. Das beweist deutlich genug, wie wenig der Geist des Verfassers mit der besonderen Form des Götzendienstes beschäftigt war, die in Ägypten ihre Heimat fand. C. 14, 22—31 enthält eine Aufzählung der schlimmen Folgen, die der Verehrung von Götzenbildern entspringen. Die moralische Schlechtigkeit und Verkommenheit der Götzendiener ist seine vornehmste Frucht. In C. 15, 1—5 begegnen wir, im Gegensatz zur eben gekennzeichneten Behauptung, der Versicherung, dass die Kenntnis des wahren Gottes den Menschen davor bewahre, in die verderblichen Irrtümer des Götzendienstes mit allen seinen bösen Folgen zu verfallen. Deshalb müssen diese Verse wohl oder übel zu dem mit C. 13, 1 beginnenden Abschnitte gerechnet werden.

In C. 15, 6—17 haben wir einen neuen Angriff auf den Götzendienst zu erkennen. Er lässt sich leicht in zwei Teile trennen, nämlich V. 6—13, die von der Anfertigung von Götzenbildern handeln, und V. 14—17, in denen auf den Mangel an gesundem Menschenverstand beim Götzendiener hingewiesen wird. Der erste Teil ist eine klare Parallele zu C. 12, 10—14, 1. Der Hauptunterschied besteht darin, dass es sich an der letzteren

Stelle um hölzerne Götzenbilder handelt, während an der ersteren von solchen die Rede ist, die der Töpfer verfertigt. Der zweite Teil liefert ebenso wenig eine neue Idee zur vorhergegangenen Erörterung des Gegenstandes. Ausserdem begegnen wir bei einem Blick auf V. 6, womit dieser Abschnitt beginnt, der Äusserung: „Freunde des Bösen, die solcher Hoffnungen würdig sind". Das ist sehr auffällig, weil vorher nichts gesagt wird, worauf „solche Hoffnungen" bezogen werden könnten. Man möchte daher zu der Annahme neigen, dass C. 15, 6—17 nicht mehr in seinem ursprünglichen Zusammenhange erscheint. Für unsere nächsten Zwecke ist es aber viel wichtiger, zu beachten, dass die V. 15 gelieferte Beschreibung der Götzenbilder in keiner Weise an Abbildungen von Tieren erinnert. Der Verfasser denkt ganz ausschliesslich an menschliche Figuren. Er sagt von ihnen, dass sie Augen, Nasen, Ohren, Finger, Hände und Füsse besitzen, obwohl sie nicht im Stande sind, von ihren toten Gliedmassen Gebrauch zu machen. Was daher auch immer unser schliessliches Urteil über die Composition der in C. 13, 1—15, 17 enthaltenen Polemik gegen den Götzendienst sein mag, eins ist unzweifelhaft gewiss: Dieser Abschnitt hat nichts gemein mit der Erwähnung der Verehrung von Tieren durch die Ägypter, die wir in den letzten Versen des 12. Capitels fanden. Es ist natürlich leicht genug einzusehen, wie ein Redactor durch die Erwähnung des ägyptischen Tierdienstes veranlasst werden konnte, seine Abhandlung über Idololatrie gerade hier einzuschalten.

Ebenso wenig gehören die beiden letzten Verse des 15. Capitels zu dem Abschnitt vom Götzendienste. Das ergiebt sich bereits aus Grimm's Bemerkung zu dieser Stelle. Er macht aus C. 15, 18—19 einen besonderen Paragraphen, von dem er sagt: „Nochmals vom ägyptischen Götzendienst (11, 15; 12, 24), mit welcher Bemerkung der Verfasser sich den Übergang bahnt zu dem Abschnitt C. 16—19." Das heisst mit anderen Worten, dass C. 13, 1

bis 15, 17 nichts mit der ägyptischen Verehrung von Tieren zu thun hat, und dass sich C. 15, 18 unmittelbar an C. 12, 27 anschliesst. Dieser Eindruck wird nicht durch das abgeschwächt, was Schürer von dem hier in Rede stehenden Abschnitte unseres Buches zu sagen hat. Seine Worte lauten: „Eingeschaltet ist hier eine sehr breite Tirade von der Thorheit des Götzendienstes.“

Der Rest des Buches bietet keine besonderen Schwierigkeiten dar. Man mag hin und wieder zweifeln, ob gewisse Ausführungen in einer Abhandlung über Gottes Strafgerichte am rechten Platze sind, besonders gegen Schluss des Buches. Aber im Allgemeinen wird das Thema im Auge behalten. C. 12, 23—27 und C. 15, 18—16, 14, die, wie sich eben herausgestellt hat, ursprünglich zusammengehören, handeln von der Strafmethode Gottes, wie sie sich in den Tierplagen sowohl unter den Ägyptern wie unter den Israeliten geoffenbart hat. In C. 16, 15—29 wird die siebente ägyptische Plage mit dem Mannahregen verglichen. C. 17, 1—18, 4 wird die Plage der Finsternis besprochen. C. 18, 5—25 ist in ähnlicher Weise von der letzten Plage die Rede. In C. 19, 1—12 wird der Durchgang durch das Rote Meer erwähnt, der den Israeliten die Freiheit, den verfolgenden Ägyptern aber den Tod brachte. C. 19, 13—17 werden die Ägypter mit den Bewohnern von Sodom verglichen. C. 19, 18—22 bildet schliesslich eine Art von Schluss zu der Abhandlung über Gottes Strafgerichte. Grimm sagt von diesen Versen: „Nochmalige Betrachtung über die Art, wie Gott damals für seine theokratischen Zwecke den Naturlauf in wunderbarer Weise gelenkt habe, worauf der Verfasser V. 22 mit einem Preise Jehova's schliesst, der seinem Volke immer und überall beigestanden habe.“

So weit hat diese Untersuchung gezeigt, dass C. 10, 1 bis 11, 1 zum zweiten Teile der Weisheit Salomo's gehört, während C. 11, 2—19, 22 den dritten Hauptteil der Schrift bildet. Der dritte Teil jedoch wird gegenwärtig

durch einen grösseren Einschub (C. 13, 1—15, 17) in seinem Zusammenhange unterbrochen. Die Verschiedenheiten zwischen dem zweiten und dem dritten Teile sind sehr bestimmt und scharf. Das Subject wechselt im Anfange ganz unerwartet. Die Weisheit, die in C. 6—11, 1 eine so hervorragende Rolle spielt, dass sie dem ganzen Buche seinen Namen gegeben hat, wird im dritten Teile, der die Hälfte des ganzen Schriftstückes repräsentirt, nicht ein einziges Mal genannt. Eine Ausnahme bilden C. 14, 2 und 5. Diese beiden Stellen gehören jedoch, wie wir gesehen haben, nicht zur ursprünglichen Abhandlung über Gottes Strafgerichte, sondern sind wahrscheinlich als späterer Einschub in den seinerseits gleichfalls von der Abhandlung über Gottes Strafgerichte unabhängigen Aufsatz über den Götzendienst anzusehen. König Salomo, der im zweiten Teile selbst zu uns redet, und über dessen Identität dort kein Zweifel bestehen kann, ist im dritten Teile ganz von der Bildfläche verschwunden. Zur selben Zeit haben sich auch die königlichen Collegen Salomo's zurückgezogen. Die geschichtliche Übersicht von C. 10, 1—11, 1 bricht ganz unerwartet ab. Man sollte meinen, dass sie bis zum Regierungsantritte Salomo's fortgeführt würde. Auch der Stil des Schriftstellers ändert sich durchaus. Siegfried z. B., welcher in seiner Überzeugung die Einheitlichkeit des Buches vielleicht noch ausgesprochener festhält als Grimm, erklärt: „Gegen Ende seines Buches erlahmt seine Erfindungsgabe (denn die Schlussbetrachtungen zeigen manche Wiederholungen; vgl. C. 11, 4 ff. und C. 16—19) als auch seine Darstellungskunst, indem sie immer mehr zu dem rhetorischen Schwulst hinabsinkt (vgl. C. 17, 1 ff.), der auch sonst zu den Eigentümlichkeiten dieser hellenistischen Schriftsteller gehört.“ Ein weiteres Merkmal, dass sich der Stil in der zweiten Hälfte des Buches geändert hat, ist vielleicht noch überzeugender. Der hebräische Parallelismus der Glieder, der für die ersten zehn Capitel so charakteristisch ist, tritt von C. 11, 2 an mehr

und mehr zurück und verschwindet ganz und gar. Auch hier kann ich mich wieder auf das Zeugnis Siegfried's berufen. Er sagt vom Verfasser der Weisheit: „Geflissentlich bildet er in einem Teile seines Buches (C. 1—10) den hebräischen Parallelismus nach, um jenes der Weise der Proverbien möglichst anzunähern."

Alle diese verschiedenen Anzeichen machen es ziemlich wahrscheinlich, dass der dritte Hauptteil des Buches nicht, wie Grimm und seine Nachfolger annehmen, mit dem 10. Capitel beginnt, sondern mit dem 2. Verse des 11. Capitels. Dieser Vorschlag ist zuerst von Eichhorn gemacht worden, fand aber nicht die Zustimmung Grimm's. Sein Haupteinwand gegen Eichhorn's Annahme war, dass C. 11, 2 nicht das Gepräge des Anfanges einer besonderen Schrift trägt, ebenso wenig wie C. 11, 1 den Eindruck des Schlusses der vorhergehenden Abhandlung macht. Grimm nimmt besonders daran Anstoss, dass C. 11, 2 nicht einmal ein Subject hat. Das ist alles vollständig richtig, spricht aber, meiner Meinung nach, viel eher für als gegen Eichhorn. Wir sind heute viel besser vertraut mit der Methode der alten Juden, Bücher zusammenzustellen; und es sind hauptsächlich derartige Anzeichen wie die in den Anfangsversen des 11. Capitels beobachteten Schwierigkeiten, durch die der Forscher im Aufspüren der Grenzlinien zwischen zwei verschiedenartigen Bestandteilen eines anscheinend einheitlichen Buches geleitet wird.

Aber selbst wenn, um nicht der von Reuss so scharf gerügten Sünde der „exegetischen Scheidekünstler" zu verfallen, zugegeben werden mag, dass alle gemachten Beobachtungen die zweite Hälfte des Buches der Weisheit noch nicht zu einem von dem Rest des Buches unabhängigen Schriftstücke stempeln, ist doch nachgewiesen, dass mit C. 11, 2 ein neuer, selbständiger Hauptteil des Buches beginnt. Dabei muss allerdings eine grössere Lücke zwischen C. 11, 1 und C. 11, 2 constatirt werden. Diese wäre durch den ursprünglichen Schluss des salomonischen Regenten-

spiegels einerseits und durch den Anfang des Abschnittes von der Strafmethode Gottes andererseits auszufüllen. Mit dieser Einschränkung würde, wie man hoffen darf, selbst Grimm dem Resultate der bisherigen Untersuchung beipflichten. Denn sowohl Grimm als auch Siegfried sehen sich genötigt, C. 10, 1—11, 1 unmittelbar, nachdem sie es für einen Bestandteil des dritten Hauptteiles der Weisheit erklärt haben, wieder von diesem zu trennen und als ein für sich bestehendes Stück zu behandeln.

Wenn wir uns jetzt dem ersten Hauptteile der Weisheit Salomo's zuwenden, wird sich zeigen, dass dieser, C. 1—5 umfassend, gerade so geschickt arrangirt ist wie der zweite Teil. Man darf ruhig behaupten, dass die beiden ersten Hauptteile dem Buche so viele Freunde verschafft haben. Der dritte Hauptteil ist unleugbar vielfach ganz ungeniessbar. Das in den ersten fünf Capiteln abgehandelte Thema hat aber wiederum nicht das Geringste mit dem Reste des Buches zu thun. Es handelt sich darin weder um die Weisheit noch um Gottes Strafmethoden, sondern um die letzten Dinge, und zwar, soweit nicht nur die Frommen, sondern auch die Gottlosen in Betracht kommen. Man darf vielleicht C. 1, 15 in der von Fritzsche adoptirten Form als das Thema des ersten Abschnittes bezeichnen. Es heisst dort: „Die Gerechtigkeit ist unsterblich, injustitia autem mortis est acquisitio."

Der allgemeine Gedankengang ist folgender. C. 1 bildet die Einleitung. Sie richtet sich an die *κρίνοντες τὴν γῆν*, die ermahnt werden, die Gerechtigkeit zu lieben, und davor gewarnt werden, sich ungerechter Sinnesart zu ergeben, da eine solche von Gott scheide und seinen strafenden Zorn reize. Die angeführten griechischen Worte werden gewöhnlich „Ihr Regenten auf Erden" übersetzt. Der Wortlaut an und für sich würde aber auch gestatten, „Ihr Regenten des Landes" zu sagen. Dieses Land wäre die Heimat des Schriftstellers. Da der Abschnitt nicht von allgemeinen, auf der ganzen Erde anzutreffenden

Übelständen handelt, sondern, wie freilich besonders nachzuweisen wäre, eigenartige, local beschränkte Verhältnisse in Frage stehen, wird man sich für die zweite Übersetzung zu entscheiden haben. Sie wird nicht nur dem griechischen Wortlaute gerecht, sondern auch einem etwaigen, allerdings nach dem ziemlich einstimmigen Urteile aller Gelehrten mehr als fraglichen hebräischen Urtexte. In den übrigen Versen versucht der Verfasser seiner einleitenden Mahnung und Warnung grösseren Nachdruck zu verleihen. Er stellt zu diesem Behufe zunächst die Behauptung auf, dass Gott vermöge seiner Allwissenheit und Allgegenwart die gotteslästerlichen Gedanken und Worte der Menschen kennt, und sodann, dass der Tod die Strafe solcher Sünder ist. Die erste Behauptung wird in V. 6c—11 erörtert. Dabei leitet der letzte Satz von V. 11 zur zweiten Idee über. Aus diesem Grunde verbindet Grimm den ganzen Vers mit dem Folgenden. Die ersten drei Sätze des Verses aber gehören augenscheinlich zu dem zuerst besprochenen Gedanken.

Die Sünde (oder Sünden), auf die das erste Capitel Bezug nimmt, ist hauptsächlich eine verkehrte Lebensauffassung, die sich zu allererst in entsprechenden gotteslästerlichen Worten äussert. Die Sünder werden „Ungläubige“, „Lästerer“ und „Narren“ genannt. Ihre Gedanken sind tückisch. Aber Gott erforscht ihre Nieren. Er vernimmt das Unrecht, das sie reden. Aber die Sünden dieser Leute beschränken sich nicht auf das intellectuelle Gebiet. Wir erfahren, dass sie den Tod nicht nur durch ihre Worte, sondern auch durch ihre Thaten (*ταῖς χερσίν*, V. 16) einluden. Diese Worte beziehen sich allerdings zunächst nur auf die Leute, die für das erste Erscheinen des Todes in der Welt verantwortlich sind. Unser Verfasser beschreibt sie jedoch in Worten, die seine zeitgenössischen Gegner charakterisiren. Das wird direct durch V. 12 bestätigt. Dort lesen wir: „Strebet nicht in dem Irrtum eures Lebens nach dem Tode und ringet

nicht nach dem Verderben durch die Werke eurer Hände."

Die Anordnung des 1. Capitels ist demgemäss sehr einfach und übersichtlich. Um so beachtenswerter sind die Schwierigkeiten, die V. 4—6[a] bereiten. Grimm sagt dazu: „Schwierigkeit macht die Frage nach der Beziehung des γάρ, und, was damit zusammenhängt, wie der göttliche Weisheitsgeist das Prädicat φιλάνθρωπον (vgl. 7, 23) erhalten könne in einer Gedankenreihe, in welcher nicht von Erweisen der Liebe Gottes, sondern seines Missfallens die Rede ist." Die Beziehung von V. 6[a] zu V. 5 ist jedoch nicht so dunkel als sein Verhältnis zu dem unmittelbar darauf Gesagten. Denn die den 5. Vers beherrschende Idee ist ohne Zweifel, dass der heilige Geist der Zucht nichts gemein hat mit Hinterlist, thörichten Anschlägen und Ungerechtigkeit. Da diese sündhaften Eigenschaften den Menschen Harm bringen, verdient der Geist, der sich davon fern hält, mit vollem Rechte das Prädicat „philanthropisch". Das Verhältnis von V. 4 zu V. 5 ist nicht weniger klar. Die parallelen, positiven Angaben des letzteren finden sich in ersterem negativ ausgedrückt. Aus diesem Grunde müssen die Worte Grimm's nicht allein auf V. 6[a], sondern auf V. 4—6[a] im Ganzen bezogen werden.

V. 3 schliesst mit der Aussage, dass Gott die Thoren bestraft. V. 6[b] fährt fort, dass Gott die Lästerer nicht ungestraft lassen wird. Zwischen diesen beiden Sätzen finden sich gegenwärtig mehrere Aussagen, die weder mit dem Gedanken des Strafens noch mit dem der Besserung irgend etwas zu thun haben. Sie disharmoniren deshalb nicht allein mit den beiden sie einschliessenden Sätzen, sondern auch mit dem ganzen Capitel, in dem sie sich finden.

In diesem Zusammenhange sollten wir die bedeutsame Thatsache nicht übersehen, dass das Zeitwort ἐλέγχω in V. 3 und 5 ganz verschiedene Bedeutung hat. Im ersten

Verse kann es nur „überführen“ oder „strafen“ heissen. Im zweiten dagegen muss wegen der Verben φεύξεται und ἀπαναστήσεται in den beiden parallelen Gliedern dasselbe Zeitwort etwa „zurückweichen“ bedeuten (vgl. Grimm). Es ist dabei jedoch in Betracht zu ziehen, dass unser Verb kaum irgendwo anders in diesem Sinne gebraucht wird.

Ferner ist in V. 3 das Wort ἡ δύναμις einfach ein synonymer Ausdruck für Gott, eine der zahlreichen Umschreibungen des heiligen, verbotenen Namens. Gott muss gleichfalls das Subject von ἀθῳώσει in V. 6[b] sein. Denn Lästerung ist, wie Grimm bemerkt, ein directes Vergehen gegen Gott. Deshalb ist er auch der Nächste dazu, der ein solches Vergehen zu rächen hat. Ausserdem ist im nächsten Versgliede (6[c]), wie das Wort θεός beweist, Gott das Subject. In V. 4—6[a] dagegen ist die Weisheit Subject. Sie wird zwei Mal direct genannt und heisst ausserdem ἅγιον πνεῦμα παιδείας und φιλάνθρωπον πνεῦμα. Ungeachtet aber der Versicherung Grimm's: „δύναμις ist wesentlich dasselbe wie ἅγιον πνεῦμα V. 5,“ muss es dabei bleiben, dass im Buche der Weisheit Salomo's die Weisheit nicht mit Gott identificirt, sondern sehr bestimmt von ihm unterschieden wird.

Diese verschiedenen Anzeichen, jedes für sich allein und alle zusammen, weisen auf verschiedene Autoren von V. 4—6[a] auf der einen Seite und dem Reste des 1. Capitels auf der anderen Seite hin. Das heisst: die in Rede stehende Stelle muss ein späterer Einschub sein. Dieses Ergebnis findet schliesslich noch eine Bestätigung in der Thatsache, dass V. 6[a] in seiner jetzigen Stelle ganz isolirt erscheint, sich aber auf die natürlichste Weise als paralleles Versglied direct an V. 3 anschliesst, sobald die dazwischen eingeschobene Stelle entfernt wird. Das Wort ἄφρων, das wie μωρός (Matth. 5, 22) dem hebräischen נָבָל entspricht, ist in den Psalmen ein technischer Ausdruck für einen Gottesleugner. Ich erinnere z. B. an die bekannte Psalmenstelle: „Die Thoren sprechen in ihren Herzen: Es ist kein

Gott.“ Derselbe Sprachgebrauch herrscht auch im 5. Abschnitte des Buches Henoch (C. 91—104). Dort lesen wir unter anderem: „Sie werden gottlos werden um der Thorheit ihrer Herzen willen.“ Die Gottlosigkeit besteht dort darin, dass die jüdischen Edlen den Glauben an den Einen Gott verleugnen und sich dem Götzendienste zuwenden. Eine Person, die, obwohl im jüdischen Glauben erzogen, vom Glauben der Väter abfiel, war in den Augen ihrer religiösen Volksgenossen ein Gotteslästerer. Mithin finden die Thoren von V. 3[b] ihr genaues Gegenstück in dem Lästerer von V. 6[b], gerade so wie das Verbum ἐλέγχω in dem ersten Versgliede dasselbe bedeutet wie der negative Ausdruck οὐκ ἀθῳόω im zweiten Versgliede.

Der Rest des 1. Abschnittes ist gerade so klar und übersichtlich angeordnet wie die Einleitung. Folgendes Schema wird das am besten veranschaulichen.

Thema: Die Gottlosen und die Gerechten (C. 2, 1—5, 23).

- I. Die Gottlosen (C. 2, 1—24).
  - A. Ihr Glaubensbekenntnis (V. 1—9),
  - B. ihre Unterdrückung der Gerechten (V. 10—20),
  - C. cursorische Widerlegung ihres Irrtums (V. 21—24).
- II. Die Gerechten (C. 3, 1—5, 23).
  - A. Ihre Hoffnung (C. 3, 1—4, 15):
    - a. im Allgemeinen (C. 3, 1—10),
    - b. im Besonderen (C. 3, 11—4, 6),
    - c. der vorzeitige Tod des Gerechten (C. 4, 7—15).
  - B. Die Erfüllung der Hoffnung (C. 4, 16—5, 23):
    - a. der Gerechte als Richter (C. 4, 16—5, 1).
    - b. die Verzweiflung der Gottlosen (C. 5, 2—14),
    - c. das letzte Gericht (C. 5, 15—23):
      1. die ewige Seligkeit der Gerechten (V. 15 bis 16),
      2. die Vernichtung der Bösen (V. 17—23).

Textkritische Schwierigkeiten bereitet in diesem Abschnitte nur C. 3, 11—12. Die dort vorkommenden Worte sind freilich für sich allein betrachtet verständlich genug.

Sie lauten: „Wer die Weisheit und Zucht verachtet, ist elend. Ihre Hoffnung ist eitel; ihre Mühen sind vergebens; und ihre Werke sind nutzlos. Ihre Frauen sind thöricht und ihre Kinder böse. Verflucht ist ihr Geschlecht." Alle diese Aussagen ohne Ausnahme beziehen sich auf das zeitliche, diesseitige Schicksal der Gottlosen. Die Verächter der göttlichen Weisheit sind deshalb elend, weil ihre irdischen Hoffnungen zu Schanden werden. Der Paragraph spricht daher von den Gottlosen, wie sich etwa ein Jesus Sirach ausdrücken würde. Dieser Weisheitslehrer ist bekanntlich der letzte Vertreter der älteren Auffassung, dass Frömmigkeit irdisches Glück verleihe, während Sünde durch Misserfolg bestraft werde. Wir begegnen denn auch in der Weisheit Sirach's directen Parallelen zu den letzten der oben citirten Sätze. Wir lesen z. B. (C. 41, 5): „Die Kinder der Sünder sind greuelhafte Kinder," und C. 41, 8f.: „Wehe euch, ihr gottlosen Männer, die ihr das Gesetz des höchsten Gottes verlasst! Sowohl, wenn ihr geboren werdet, werdet ihr zum Fluch geboren, als auch, wenn ihr sterbt, werdet ihr als Fluch betrachtet."

Diese bis zum Zeitalter der Maccabäer vorherrschende Lebensauffassung aber ist dem ersten Teile der Weisheit Salomo's vollständig fremd geworden. Der Verfasser dieser Schrift hat mit der Thatsache zu rechnen und dafür eine befriedigende Erklärung zu geben, dass der Gottlose ungestört bis ans Ende eines langen und erfolgreichen Lebens in Glück und Wohlergehen schwelgen darf, während umgekehrt der Gerechte Not, Armut, Verfolgung und selbst den Tod zu erleiden hat. Der Gerechte stirbt zu zeitig. Die weisen Lebensregeln eines Sirach mussten diesem Probleme gegenüber als unzureichend erkannt werden. Es war eine neue und bessere Antwort zu suchen. Der Verfasser des eschatologischen Teiles des Weisheitbuches hat sie denn auch gefunden. Er verzichtet ganz und gar auf einen Ausgleich zwischen dem Schicksale und dem Werte der Menschen in diesem Leben. Dafür vertröstet

er seine Glaubensgenossen und bedroht er seine Gegner mit dem göttlichen Endgerichte, mit der Verheissung der Unsterblichkeit.

Bei dieser Sachlage müssen C. 3, 11—12 höchlichst befremden. Noch auffälliger ist das Wort γάρ, durch das sie mit dem Vorhergehenden verbunden werden, um anscheinend den zuvor ausgesprochenen Gedanken zu begründen. Um das besser beurteilen zu können, ist es nötig, diese Worte anzuführen. Sie lauten: „In der Zeit ihrer Heimsuchung werden sie aufleuchten und wie Funken durchs Stroh laufen. Sie werden die Heiden richten und die Völker beherrschen; und der Herr wird in Ewigkeit ihr König sein. Die ihm vertraut haben, werden die Wahrheit verstehen; und die in Liebe treu waren, sollen bei ihm bleiben. Denn seine Auserwählten sollen Gnade und Erbarmen finden. Die Gottlosen aber sollen ihren Gedanken entsprechend Strafe erhalten, weil sie den Gerechten missachtet haben und vom Herrn abgefallen sind."

Diese Stelle bezieht sich ohne Zweifel auf das jüngste Gericht. In diesem werden die Gerechten, auch wenn sie bereits aus diesem Leben geschieden sind, ihren Lohn, die Bösen dagegen die wohlverdiente Strafe empfangen. Der Zweck der ganzen Ausführung unseres Verfassers von C. 3, 1 an besteht gerade darin, den Glauben der Frommen so zu stärken, dass sie getrosten Mutes dem Tode entgegengehen können, ohne vorher den erhofften Lohn ihrer Gottesfurcht und Gesetzestreue gesehen zu haben. Das Einzige, was sie in einer solchen Lage aufrecht erhalten kann, ist die feste Hoffnung auf den Anbruch der besseren Zeit, wenn der Herr für immer ihr König sein wird, und an der sie auch nach dem zeitlichen Tode teilnehmen werden. Unter solchen Umständen kann V. 11—12 gerade wegen des begründeten γάρ nicht als Begründung des eben ausgesprochenen Gedankens angesehen werden. Die Conjunction führt vielmehr ganz un-

erwartet eine Aussage ein, die der wirklichen Sachlage direct widerspricht.

Diese Erwägungen zwingen uns, die fraglichen Verse als einen späteren Zusatz zum ursprünglichen Texte zu bezeichnen und demgemäss auszumerzen. Dabei zeigt sich die beachtenswerte Erscheinung, dass in diesem Zusatze der Ausdruck *σοφία καὶ παιδεία* vorkommt, der uns sehr lebhaft an die im 1. Capitel entdeckte Glosse erinnert. In dieser wurde die *σοφία* als *ἅγιον πνεῦμα παιδείας* bezeichnet. Diese Übereinstimmung berechtigt uns vielleicht, sowohl C. 1, 4—6[a] als auch C. 3, 11—12 ein und denselben Glossator zuzuschreiben. Für den Fall, dass Jemand auf den allerdings schon längst als thöricht verworfenen Gedanken kommen sollte, dass die Weisheit Salomo's eine aus mehreren heterogenen Bestandteilen zusammengesetzte Compilation sei, würde er wahrscheinlich in diesem Glossator den Redactor erblicken. Er würde das um so eher thun können, als die Worte *σοφία* und *παιδεία* für den zweiten Teil, das eigentliche Weisheitbuch, charakteristisch sind. Sie finden sich ausser in den als Glossen erkannten Stellen im ersten Teile nicht.

Man wird jedoch einwenden, dass sich *παιδεία* C. 2, 12 findet. Es heisst dort: „*ὀνειδίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα νόμου, καὶ ἐπιφημίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα παιδείας ἡμῶν.* In diesen beiden Versgliedern hat der Ausdruck *ἁμαρτήματα παιδείας ἡμῶν* von jeher den Exegeten Schwierigkeiten bereitet. Die Worte weisen eine mehr hebräisirende als classisch-griechische Construction auf. Die Schwierigkeit liegt in der richtigen Verbindung des *ἡμῶν*. Grimm bespricht die verschiedenen Vorschläge, die zu ihrer Beseitigung gemacht sind, eingehend und gelangt zu dem Schlusse, dass der Genetiv des Fürwortes zu dem ganzen Begriffe *ἁμαρτήματα παιδείας* gehöre. Er entscheidet sich demgemäss für die Übersetzung „unsere Vergehungen gegen Zucht". In diesem Falle ist „Zucht" natürlich nur ein anderes Wort für das, was im vorhergehenden Versgliede

„Gesetz“ genannt wird. Es ist allerdings ein gewisser Unterschied vorhanden, insoweit, als die Zucht vielmehr das ist, was das Gesetz als Zuchtmeister hervorbringt. Der durch den poetischen Charakter unserer Schrift geforderte Parallelismus wird aber vollständig gewahrt. In dieser Beziehung ist Grimm's Erklärung ganz einwandfrei. Die Übersetzung zeigt jedoch, dass Grimm das ἡμῶν nicht mit dem ganzen Begriff verbindet, sondern nur mit dem ersten Substantiv. Das ist aber schwerlich angängig. Einmal macht das dem Worte ἁμαρτήματα unmittelbar vorhergehende ἡμῶν diesen besitzanzeigenden Genetiv überflüssig. Er fehlt daher auch im ersten Versgliede. Zudem, wenn ἡμῶν nur mit einem der beiden Hauptwörter verbunden werden kann, ist es alle Male auf das nächstliegende παιδείας zu beziehen. Deshalb lautet eine wörtliche Übersetzung der Stelle etwa folgendermassen: „Er tadelt uns wegen Gesetzesübertretungen und verwünscht uns wegen Vergehungen unserer παιδεία.“ In diesem Falle kann παιδεία selbstverständlich nicht Gesetzeszucht bedeuten. Denn es ist etwas, was die von den Gerechten verwünschten Gottlosen besitzen. Gesetzeszucht aber nannten diese nicht ihr eigen.

Kann aber παιδεία etwas Anderes sein, was die reichen Sünder der Weisheit charakterisirt? Diese Frage beantwortet zunächst das Lexikon. Dort findet sich, dass das Wort zu allererst „Erziehung der Jugend“, dann den „Kreis der bei solcher Erziehung in Frage kommenden Unterrichtsgegenstände“ und darauf das „Resultat der Erziehung“ bezeichnet. Im letzteren Sinne entspricht es bei den classischen Autoren sehr häufig dem Worte „Bildung“ und ist so zu übersetzen. Es kommt in diesem Sinne auch bei Josephus vor (vgl. Ant. I, 8). Wählen wir diese letzte Bedeutung für unsere Stelle, so lesen wir: „Er verwünscht uns wegen der Vergehungen unserer Bildung.“ Das heisst natürlich: wegen der Vergehungen, die eine Folge unserer Bildung sind. Kann das unter den vor-

liegenden Umständen einen guten Sinn enthalten? Die reichen Widersacher der Gerechten werden ganz allgemein als Juden bezeichnet, die unter dem Einflusse der griechischen und zwar genauer der epikuräischen Philosophie standen. Man mag freilich immerhin ihre philosophische Gelehrsamkeit in Zweifel ziehen. Man wird aber schwerlich irre gehen, wenn man annimmt, dass sie in ihrer Lebensauffassung und Lebensführung die Ideen und Sitten der Griechen annahmen und befolgten. Sie waren ihren gesetzestreuen Landsleuten gegenüber „die Gebildeten und Aufgeklärten". Sie konnten sehr wohl von ihrer Bildung reden; und viele Handlungen, die sie sich auf Grund ihrer freieren Lebensauffassung ungenirt gestatteten, mussten ihren frommen, aber beschränkten Gegnern als Sünden erscheinen, weil sie dem Gesetze zuwiderliefen. Eine der ursprünglichen Bedeutungen des Wortes *παιδεία* giebt also einen ganz vorzüglichen Sinn, der durchaus der Situation entspricht und gleichzeitig der grammatischen Construction ihr Recht zukommen lässt. Eins muss aber unbedingt zugegeben werden. Das Wort erscheint hier in einem Sinne, der dem zweiten Teile des Buches der Weisheit, sowie den beiden Glossen des ersten Teiles vollständig fremd ist. Das kann aber kein entscheidender Grund gegen die hier vorgeschlagene Erklärung des Wortes sein, solange der geringste Anlass dafür vorhanden ist, C. 1—5 als ein selbständiges, von dem Reste des Buches ursprünglich unabhängiges Schriftstück zu betrachten. Für diese Annahme aber sprechen meines Erachtens sehr viele Gründe.

Somit hat die Untersuchung auf jeden Fall gezeigt, dass die Weisheit Salomo's in der uns vorliegenden Gestalt aus drei verschiedenen Abschnitten besteht. Diese sind, wenigstens ihrem Inhalte nach und, was den dritten anbelangt, auch der Form nach durchaus verschieden und unabhängig von einander. Wir können den ersten Teil Das eschatologische Buch, den zweiten Das Buch der Weisheit und den dritten Das Buch von der

Strafmethode Gottes nennen. Das erste Buch liegt uns, abgesehen von zwei Zusätzen, vollständig vor. Das zweite hat seinen Schluss, das dritte seinen Anfang verloren. Ausserdem besitzen wir noch ein viertes Buch, das in das dritte eingeschaltet ist, nämlich Das Buch von den Götzenbildern.

X.

Die durch natürliche Offenbarung vermittelte Gotteserkenntnis der Heiden bei Paulus. Röm. 1, 18 ff.

Von

Prof. D. **A. Klöpper** in Königsberg.

Je seltener Paulus anderweitig über den angegebenen Gegenstand sich zu äussern Veranlassung genommen hat, desto wertvoller ist die Erörterung dieses Punktes im 1. Capitel des Römerbriefes, zu deren neuer Besprechung auch eine Erörterung die Anregung geben möchte, die sich Zeitschr. f. neut. Wissensch. 1903, 1, S. 75 ff. findet (Schjött, Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus, Röm. 1, 18—20), der wir freilich nicht in allen Punkten unsere Zustimmung zu erteilen im Stande sind.

Der Apostel redet Röm. 1, 18 ff. von Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten (*τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* V. 18). Dem ganzen Zusammenhang entsprechend ist hier, wie fast allgemein zugestanden wird, an die Heiden zu denken. Wenn von ihnen gesagt wird, dass sie in Beziehung auf die Wahrheit einen hemmenden Einfluss ausüben, so muss der

Apostel vorausgesetzt haben, dass ihnen die Wahrheit in irgend einem Maasse zugänglich, erreichbar bezw. zuständig gewesen sei. Was hier unter der *ἀλήθεια* zu verstehen sei, ergiebt sich sofort aus dem folgenden, mit *διότι* eingeführten Satz (V. 19 a), der eine erläuternde Rechtfertigung der zunächst auffallend erscheinenden Voraussetzung enthält, dass die Wahrheit in irgend einer Weise in die Sphäre des heidnischen Bewusstseins eingetreten sei. Suchen wir uns diesen erläuternden Begründungssatz näher zu verdeutlichen, so behauptet der Apostel, dass das *γνωστὸν* Gottes in ihnen sei. Wir ersehen zunächst aus dem *γνωστὸν τοῦ θεοῦ*, dass es sich im vorigen Verse bei *ἡ ἀλήθεια* um eine religiöse Wahrheit, eine Wahrheit in Beziehung auf das göttliche Wesen gehandelt habe.

Nicht ganz leicht ist das *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* zu erklären. Der sprachlichen Möglichkeit nach kann es entweder das von Gott Bekannte oder das von Gott Erkennbare sein. Adoptiren wir die erstere Deutung, so macht sich sofort fühlbar, dass, wenn von dem von Gott Bekannten gesagt wird, es sei offenbar in ihnen, eine gewisse Tautologie entsteht. Reflectirt man nämlich näher auf diesen Gedanken, so muss man, um nicht mit dem Thatsächlichen in Widerspruch zu kommen, unwillkürlich eine Einschränkung machen, dass das von Gott Bekannte nicht das mit umfasst, was Juden und Christen durch besondere, übernatürliche Offenbarung von Gott bekannt ist, sondern nur, was den Heiden von Gott bekannt ist, wobei durch die Aussage, dass das den Heiden von Gott Bekannte in ihnen offenbar sei, die Tautologie noch mehr ins Bewusstsein gerückt wird. Um diesen Übelstand zu vermeiden, wird man unbedenklich zu der Bedeutung *γνωστός* = erkennbar greifen müssen. In diesem Falle wird man im Wesen Gottes eine erkennbare von einer (durch die Heiden wenigstens) nicht erkennbaren Seite Gottes unterscheiden müssen, und von dieser sich erkennbar machenden Seite des göttlichen Wesens wird nun prädicirt, dass sie in ihnen,

d. h. in ihrem Bewusstsein (nicht unter ihnen, wie wir aus dem Folgenden sehen werden), offenbar sei.

Zur weiteren erläuternden Begründung fährt der Apostel fort: denn Gott hat es ihnen offenbart (*ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν* V. 19 b), wobei das *ἐφανέρωσεν* auf das voranstehende *φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς* zurückweist, und das Verbum *φανεροῦν* im Unterschiede von *ἀποκαλύπτειν* (1. Kor. 2, 10) eine allgemeinere, unbestimmtere Form der Offenbarung kennzeichnet, die sich eben nur auf die Kundmachung der (den Heiden) erkennbaren Seite im göttlichen Wesen beschränkt.

Was zunächst *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ* (V. 20) anlangt, so steht es hier natürlich nicht in dem engeren Sinne wie das *τὰ ἀόρατα* Kol. 1, 16, welches auf die transcendente, höhere Geisterwelt (*θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι*) hindeutet. Es geht vielmehr klar aus dem unmittelbar Folgenden (*ἥτε . . . θειότης*) hervor, dass der Apostel an die unsichtbaren Eigenschaften Gottes denkt, die aber freilich, was unmittelbar durch das zu beiden Substantiven *δύναμις* und *θειότης* gehörige Adjectiv *ἀΐδιος* an die Hand gegeben wird, nicht als rein ruhende Eigenschaften in Gott, sondern als ewig und unablässig in Actualität befindliche vorzustellen sind. Wenn nun von diesen unsichtbaren Qualitäten Gottes gesagt wird, dass sie von Schöpfung der Welt an angeschaut werden, so macht sich sofort ein Oxymoron fühlbar, dessen Aufhellung wir in den Worten *τοῖς ποιήμασιν νοούμενα* zu erwarten berechtigt sind.

Man kann sich die Lösung des rätselhaften Ausdrucks *καθορᾶται* nicht dadurch erleichtern, dass man das Verbum im Sinne von Schjött übersetzt mit „offen zu Tage liegen". Für diese Deutung des Wortes kann man nicht die Erwägung geltend machen, dass die andere (erschaut werden) aus dem Grunde unmöglich sei, weil in diesem Falle für das *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* kein Verständnis gewonnen werden könnte, da doch erst Menschen vorhanden

sein müssten, denen ein Schauen zugeschrieben werden könnte, als ob nicht der sechste Tag der Schöpfung, an welchem der Mensch erschaffen wurde, mit zu der *κτίσις κόσμου* gehörte. Aber auch abgesehen hiervon lässt sich für *καθορᾶσθαι* die Bedeutung, nach welcher es ein rein objectives Sich-zur-Erscheinung-bringen (= *φανεροῦσθαι*) bezeichnen soll, abgesehen davon, ob es Subjecte gebe, denen die Erscheinung zur Anschauung gelange, lexikalisch in keiner Weise nachweisen, wie denn auch der betreffende Gelehrte keine Belegstelle für einen derartigen Sprachgebrauch aufgebracht hat.

Bleiben wir also bei der einzig möglichen Deutung des bez. Verbums unverrückbar stehen, so haben wir an dem *τοῖς ποιήμασιν νοούμενα* den Schlüssel in der Hand, um das zunächst Rätselhafte der Aussage, dass die unsichtbaren Eigenschaften Gottes seit Schöpfung der Welt erschaut werden, zu klarem Verständnis aufzuschliessen; freilich nur dann, wenn wir *νοούμενα* nicht in einer mit der oben abgewiesenen unrichtigen Erklärung des *καθορᾶται* in Verbindung gebrachten Deutung auffassen, als seien die *νοούμενα* nicht das vom subjectiv-menschlichen *νοῦς* erkannte Object der Anschauung, sondern das im göttlichen *νοῦς* enthaltene Weltganze, das „intelligible Weltgebilde“, ein „Plan von Ideen zusammengesetzt“ (Schjött). Hiergegen lässt sich zunächst der Mangel eines lexikalischen Nachweises dafür geltend machen, dass *τὰ νοούμενα* von griechischen Schriftstellern als term. techn. für *κόσμος νοητός* gebraucht sei[1]). Ferner ist auch das zu erwägen,

[1]) Abgesehen von den Wörterbüchern der griechischen Sprache wird auch in Eisler's „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ unter dem Stichwort Noumenon keine Belegstelle für die Verwendung dieses Terminus in der antiken Philosophie beigebracht, sondern erst von Kant bemerkt, dass er ihn verwendet habe. Dagegen geht aus Plato Tim. 30 D (*τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ . . . αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθείς*) hervor, dass *τὰ νοούμενα* das Von-Menschen-erkannt-werden ist, also ganz so wie an unserer Stelle.

dass, wenn jener Satz *τὰ γὰρ . . . καθορᾶται* einen rein objectiven Offenbarungsprocess Gottes zum Ausdruck bringt, das *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς* unverständlich bleiben würde. Endlich liesse sich die Anklage des Apostels *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους*, falls von jenem objectiv Göttlichen in das Innere des Bewusstseins der Heiden keine von ihnen geistig percipirten Lichtstrahlen hineingedrungen seien, nicht begreifen. Denn eine Schuld konnte der Apostel den Heiden nicht dann imputiren, wenn sie wie untermenschliche Lebewesen der göttlichen Offenbarung, wie sie ja nicht anders konnten, stumpfsinnig gegenüberstanden, sondern wenn sie als ebenbildliche menschliche Geschöpfe von Haus aus die Fähigkeit besassen, Gott zu erkennen, und sie von diesem ihrem *νοῦς* in Beziehung auf die göttliche Kundgebung auch wirklich einen entsprechenden Gebrauch machen konnten.

Somit drängt sich die Notwendigkeit auf, für *τοῖς ποιήμασιν νοούμενα* eine der Argumentationsweise des Apostels entsprechendere Deutung zu suchen. Versteht man nun, was sprachlich durchaus zulässig ist [1]), unter den *ποιήματα* nicht blos die durch das göttliche Sechstagewerk ein für alle Mal in die Erscheinung getretenen Schöpfungsproducte, sondern auch diejenigen Werke, durch welche die natürliche Schöpfungswelt in ihrer Ordnung und geregeltem Lauf erhalten wird, so ist klar, dass zunächst diese von den intelligenten Subjecten der Welt mit sinnlichen Augen angeschaut werden können. An diesen sichtbaren Effecten der göttlichen Creation besitzen die anschauenden Subjecte die objectiven Mittelglieder, um auf unsichtbare Qualitäten Gottes eine Hinweisung zu erfahren. Aber freilich sind es nicht diese *ποιήματα* in ihrer reinen Objectivität, welche zu Gott leiten, sondern es muss mit

[1]) *Ποίημα* und *ποιήματα* im erweiterten Sinne Ps. 92, 5; Coh. 3, 11; 7, 13, vgl. 14; 8, 17, wenngleich an unserer obigen Stelle auf Regierungsmassregeln Gottes in Beziehung auf die geschichtliche Entwickelung der Völker nicht zu reflectiren sein wird.

ihnen ein Umwandlungsprocess nach der geistigen Seite hin von den bez. Subjecten vollzogen werden, um sie zu Mitteln der göttlichen Selbstbezeugung umzugestalten.

Dies geschieht nun durch das in *νοούμενα* enthaltene Moment. Dieses prädicative Participium bezieht sich auf sein Substantiv *ἀόρατα* zurück und macht den Leser darauf aufmerksam, dass von den Menschen von Schöpfung der Welt an ein (durch die creatürlichen Erzeugnisse vermitteltes) Urteil des *νοῦς* angewendet wird. Soll nämlich durch die *ποιήματα*, durch das Sichtbare, das Unsichtbare erkannt werden, so muss im Menschen ein Organ vorhanden sein, welches dem Göttlichen homogen ist. Dies ist ihm mittelst der von Gott ihm eingehauchten *πνοὴ ζωῆς* als einer *ψυχὴ ζῶσα* (Gen. 2, 7; Act. 17, 25; 1. Kor. 15, 45) verliehen, wodurch er zum göttlichen Ebenbilde geworden ist (Gen. 1, 27; 5, 1, vgl. Ps. 8, 6; 1. Kor. 11, 7: der Mann *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ*), eine Erkenntnis, die auch den Heiden (vgl. *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* Act. 17, 28 aus Arat. Phaenom. 5; cf. Kleanthes, Hymnus in Jovem 5) nicht ungeläufig war[1]). Ebendieser menschliche *νοῦς* machte es auch den Heiden möglich, dass sie in den natürlichen Producten nicht blos physische Erzeugnisse, sondern Gebilde sahen, die ihren Ursprung nicht in sich selbst, sondern in einem ihrem *νοῦς* verwandten, wenngleich unendlich überlegenen denkenden Princip hatten.

Es ist nicht ohne Bedeutung, dass der Apostel die Heiden durch Anwendung eines reflectirenden Denkens zunächst zu einer Anschauung von pluralischen *τὰ ἀόρατα* Gottes gelangen lässt. Er kann dies nicht als das

---

[1]) Vgl. Xen. Mem. IV, 3, 14: *ἀνθρώπου ψυχή, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει.* I, 4, 13: *τίνος γὰρ ἄλλου ζῴου ψυχὴ πρῶτα μὲν θεῶν τῶν τὰ μέγιστα καὶ κάλλιστα συνταξάντων ᾔσθηται ὅτι εἰσίν*; Plato Tim. 90 A: *πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν* (scil. *τὴν ψυχὴν*) *ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον.* Legg. XII, 966 E von der Seele gesagt: *ὡς πρεσβύτατόν τε καὶ θειότατόν ἐστι πάντων.*

Ende des bezüglichen, ihre Vernunft in Anwendung bringenden Verhaltens der ethnischen Subjecte ansehen, wohl aber ist es ein bedeutungsvolles letztes Vorstadium desselben. Denn zunächst ist es noch nicht ein einheitliches Wesen, welches sich in dem ethnischen Reflexionsprocess als logische Consequenz desselben ergiebt, sondern vorerst bleibt das reflectirende Bewusstsein der Heiden, veranlasst durch verschiedenartige Naturvorgänge, vor einem Complex von göttlichen Eigenschaften (*ἀΐδιος δύναμις* und *θειότης* Gottes, wozu wir aus 1. Kor. 1, 21, einem analogen Zusammenhange, noch *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ* zur Verdeutlichung entnehmen können), bewundernd stehen und sucht aus diesen in ihrem harmonischen Zusammenwirken den ideellen Grund zu erforschen, aus dem jene hervorgegangen sind[1]). So z. B. führt die geregelte, seit jeher immer gleich vor sich gehende Aufeinanderfolge der Jahreszeiten, in der Regen und Sonnenschein zu fruchtbaren Zeiten führen (*ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους*), auf den Gedanken einer ewigen, die menschliche weit überragenden Macht (vgl. *ἀΐδιος δύναμις* Röm. 1, 20), die zugleich von Weisheit gelenkt (vgl. *σοφία* 1. Kor. 1, 21) und, da sie das Wohlergehen des Menschen zur Folge hat (*ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης*), von Güte gegen dieselben bewegt sein müsse (*ἀγαθουργῶν* Act. 14, 17; auf

---

[1]) Vgl. Xen. Mem. IV, 3, 13: *Ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω, καὶ σὺ γνώσει, ἂν μὴ ἀναμένῃς ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῇ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεούς . . . ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, . . . οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν.* IV, 3, 14: *ἃ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον.* Aristot. de mundo 6: *πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται.* Cic. Tusc. 1, 29: Deum non vides, tamen . . . Deum agnoscis ex operibus eius. Stob. Ecl. phys. I, 94: *ὁ θεὸς αὐτὸς οὔτε ὁρατὸς οὔτε αἰσθητός, ἀλλὰ λόγῳ μόνον καὶ νόῳ θεωρατός· τὰ δ' ἔργα αὐτῷ καὶ ταὶ πράξιες ἐναργέες τε καὶ αἰσθηταί ἐντι πάντεσιν ἀνθρώποις.*

diese Güte wird der sonst allerdings im allgemeineren Sinne gebrauchte Ausdruck *θειότης* [nicht *θεότης* wie Kol. 2, 9] vorzugsweise hindeuten)[1]). Somit leitet also die bisher in Betracht gezogene Selbstoffenbarung Gottes die ihrer teilhaft gewordenen Subjecte dahin, dass sie für die sich ihnen kundgegebenen unsichtbaren Eigenschaften des göttlichen Wesens ein Subject als Träger derselben suchen und wo möglich finden möchten (*ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν* Act. 17, 27), mag immerhin dieser göttliche *νοῦς* dem menschlichen *νοῦς* vorerst als ein unbekannter Gott (*ἀγνώστῳ θεῷ* Act. 17, 23) sich aufdrängen. Immerhin giebt aber, worauf wir schon oben hingedeutet haben, die paulinische Ausdrucksweise zu erkennen, dass er auf Seiten der ethnischen Subjecte nicht blos eine Zugänglichkeit bezw. Zuständigkeit der Wahrheit voraussetzt (*τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* Röm. 1, 18), sondern auch von denselben sagt, sie seien *γνόντες τὸν θεὸν* (1, 21), und ihnen nur unter dieser Voraussetzung den Vorwurf machen kann, dass sie es nicht für angemessen erachtet hätten, Gott so zu haben, dass sie ihm eine feste, genaue Erkenntnis zugewendet hätten (*οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* 1, 28).

So wertvoll also dem Apostel auch die den Heiden zu Teil gewordene Selbstoffenbarung Gottes in ihrer natür-

---

[1]) Eine nähere Ausführung über die Sorge der Gottheit für die Menschen findet sich besonders Xen. Mem. IV, 3, 3 ff., woraus wir hervorheben § 5: *τὸ δ', ἐπεὶ τροφῆς δεόμεθα, ταύτην ἡμῖν ἐκ τῆς γῆς ἀναδιδόναι* (scil. *τοὺς θεούς*) *καὶ ὥρας ἁρμοττούσας πρὸς τοῦτο παρέχειν, αἳ ἡμῖν οὐ μόνον ὧν δεόμεθα πολλὰ καὶ παντοῖα παρασκευάζουσιν, ἀλλὰ καὶ οἷς εὐφραινόμεθα;* Vgl. ausserdem Plato Legg. X, 886 A: *γῆ καὶ ἥλιος ἄστρα τε τὰ ξύμπαντα καὶ τὰ τῶν ὡρῶν διακεκοσμημένα καλῶς οὕτως, ἐνιαυτοῖς τε καὶ μησὶ διειλημμένα* (scil. *λέγουσιν*) *εἶναι θεούς.* XII, 966 DE: *ἓν δὲ τὸ περὶ τὴν φοράν, ὡς ἔχει τάξεως, ἄστρων τε καὶ ὅσων ἄλλων ἐγκρατὴς νοῦς ἐστὶ τὸ πᾶν διακεκοσμηκώς.* Aristot. bei Sext. Math. IX, 20: *θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὔτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον.*

lichen Ausrüstung zum Gottesbewusstsein und den ihm zur vernünftigen Deutung dargebotenen Schöpfungsproducten an sich erscheinen mochte, so bringt der Zusammenhang, in dem diese Offenbarungstheorie entwickelt wird, es doch mit sich, dass Paulus auf die wohlthätigen, dem Leben der edleren Heiden einen gewissen idealen Zug verleihenden religiösen Erkenntnisse nicht eingeht, obgleich Stellen wie Röm. 2, 7. 14—16 den indirecten Schluss zulassen, dass er sich auch der Wertung der religiös-sittlichen Haltung einzelner ethnischer Persönlichkeiten nicht ganz verschlossen hat. Was er im weiteren Verfolg des von uns besprochenen Abschnitts über die natürliche Offenbarung Gottes zum Ausdruck bringt, stellt, um die Notwendigkeit einer neuen Offenbarung zu erweisen, nur die Schattenseite in dem Erfolg der Selbstoffenbarung Gottes an die Heiden und deren Verhalten derselben gegenüber ins Licht. Zu diesem Zweck wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Offenbarungsempfänger den ihnen nahegelegten Weg zur Gotteserkenntnis, obgleich sie Gott erkannt hätten (*γνόντες τὸν θεόν* 1, 21), doch nicht bis zum Ende fortgesetzt hätten, vielmehr, auf einen gewissen Punkt gelangt, von demselben abgebogen seien und der „Wahrheit“ Hemmnisse in den Weg gelegt hätten (*κατεχόντων* 1, 18).

Im Näheren wird nun vom Apostel darauf aufmerksam gemacht, dass die Heiden, obwohl sie auf dem Wege intellectuellen Suchens und Anschauens der sich erkennbar gemachten unsichtbaren göttlichen Eigenschaften auf deren erhabenen Träger hingeleitet seien, doch nicht den weiteren Schritt gethan hätten, um sich, angesichts der ewigen Allmacht desselben, zur Verherrlichung Gottes und, in Versenkung in die durch seine Weisheit und Güte ihnen zu Teil gewordenen Wohlthaten, zu unbegrenzter Dankbarkeit gegen ihn zu erheben (1, 21 *οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίσθησαν*). Es wird also damit auf ein Moment hingedeutet, durch welches der zunächst vorwiegend von der Vernunft (*νοῦς*) geleitete Process der Gotteserkenntnis

erst in einem engeren Sinne des Wortes zu einer religiös-sittlichen Gotteserkenntnis, die zugleich Lebens- und Heilsgemeinschaft mit Gott ist, sich vollendet. Weil das psychische Centralorgan (καρδία) der betreffenden Subjecte (vorzugsweise das Gemüt, die Gesinnung und den Willen umschliessend) ihre noëtischen Operationen nicht ausreichend begleitet, unterstützt und sie dem gesuchten persönlichen Gegenstand näher entgegenführt, um sich ihm zu eigen zu geben, so wird dieses vom Apostel als Verschuldung empfundene, der „Wahrheit" Hemmnisse bereitende Verhalten der Heiden, als von einer strafenden Reaction (ὀργή) Gottes getroffen, dahin gekennzeichnet, dass er hervorhebt, die betreffenden Subjecte seien in ihren Gedanken, Überlegungen (διαλογισμοῖς) eitel geworden, und ihr unverständiges Herz sei verfinstert worden (1, 21 b). Bei der Deutung von διαλογισμοί über die im Bewusstsein des einzelnen Heiden erfolgten Reflexionen betreffend das Verhältnis der sichtbaren, an sich vergänglichen ποιήματα zu den ewigen, unsichtbaren Eigenschaften des göttlichen Wesens hinauszugehen und an dialektische Erörterungen zwischen verschiedenen Subjecten zu denken, werden wir durch nichts genötigt. Es versteht sich vollkommen, wenn wir an die im Einzelnen ethnischen Bewusstsein vor sich gehenden, zwischen den verschiedenen Factoren desselben sich vollziehenden Überlegungen denken, in denen der Eine mehr auf die materielle, der Andere mehr auf die ideelle Seite der natürlichen Offenbarung Gottes Gewicht legt und somit zwischen beiden Momenten in fortwährend zweifelndem Tasten hin und her schwankt, da die καρδία, weil sie ἀσύνετος ist, d. h. in Betreff des inneren Verständnisses der göttlichen Offenbarung ungenügend functionirt, nicht die Endentscheidung giebt, welche dem übersinnlichen, transcendenten Factor das ihm gebührende Vorrecht zuerkennt. Die nächste Folge dieses abnorm sich vollziehenden Processes der Gotteserkenntnis ist, dass die Subjecte, die in jener unsicheren, haltungs-

losen Gedankenoperation hängen blieben, verdientermassen der Vereitelung anheimfallen, und das centrale Organ, die *καρδία*, weil sie nicht das leistete, was man von ihr in erster Linie als ausschlaggebendem Factor in jenem Process der Gotteserkenntnis hätte erwarten können, mit weiterer Verfinsterung bestraft wurde (*ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία* 1, 21).

Im weiteren Verlauf der durch ihr Verhalten die göttliche Heimsuchung auf sich herabziehenden Verfinsterung ihres Herzens stellt sich nun noch die Eitelkeit und Selbstüberschätzung ein, in der sie sich ihrer der Sache nach vor dem Enderfolg weit zurückgebliebenen Weisheit rühmten (*φάσκοντες εἶναι σοφοί* 1, 22), wodurch dann ihre Nichtigkeit (*ἐματαιώθησαν*) in ihrem Zu-Thoren-gemacht-werden (*ἐμωράνθησαν* 1, 22) einem weiteren Fortschritt nach unten hin entgegengeführt wurde. Auf diesem Punkte der Verblendung und der Thorheit angelangt, thun dann die Heiden den weiteren Schritt, dass sie anstatt des ihnen durch die göttliche Offenbarung nahegelegten Aufstieges vom Sichtbar-Sinnlichen zum Unsichtbar-Ewigen und Göttlichen (1, 19 f.) den umgekehrten Weg von oben nach unten dahin weiter verfolgen, dass sie die *δόξα* des unvergänglichen Gottes mit Nachbildern vergänglicher, selbst untermenschlicher Lebewesen vertauschten (1, 23) und damit in der Herabziehung des über die Natur Erhabenen in das Creatürliche den Anlass darboten zu einer weiteren göttlichen Strafheimsuchung, durch welche ihre sittliche Lebenshaltung eine entsprechende Depravation erfuhr, wie sie sie der ursprünglichen göttlichen Offenbarung gegenüber zur Anwendung gebracht hatten (1, 24 ff.).

Das Resultat des in Betracht gezogenen natürlichen Offenbarungsprocesses für die Heiden ist also das, dass sie, obgleich *γνόντες τὸν θεόν* (1, 21), Gott nicht erkannten, ja, in die weiteste Ferne von Gott gerückt, Gegenstände eines vom Himmel her sich offenbarenden Zornes (1, 18) geworden sind. Ein Factum, mit dessen Aufweisung der

Apostel den Aufruf zur *μετάνοια* begründet, um auf ihrer Grundlage einen neuen Modus der göttlichen Offenbarung in Aussicht zu stellen; um es mit den Worten des Apostels selbst zu sagen: nachdem nunmehr die (Menschen-)Welt in der Weisheit Gottes, d. h. überall von der objectiv sich als Princip der Weltschöpfung und Weltentwickelung kundgebenden und somit als Offenbarungsprincip dienenden Weisheit Gottes umgeben [1]), durch Vermittelung der jener ungenügend, ja, mit starken Verfehlungen entgegengebrachten weltlichen Weisheit, Gott nicht erkannt hat, so habe er eine andere Art der Kundgebung an dieselben für angemessen erachtet (1. Kor. 1, 21).

XI.

Der Evangelist Marcus und Julius Wellhausen.

von

A. Hilgenfeld.

Erster Artikel.

Den Marcus als den Lieblingsevangelisten der liberalen Theologie unserer Tage hat Adolf Jülicher (Marcus im N. T., in: Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche, Bd. XII³, 1903, S. 295 f.) neuestens also gefeiert: „Im Ganzen ist ihm das Wagnis, Jedem, der lesen wollte, die Geschichte Jesu objectiv, ohne dogmatischen Commentar

---

1) Prov. 3, 19 f.; 8, 30; Hi. 28, 25—27; Jer. 10, 12; 51, 15; Ps. 104, 24; Sir. 1, 9; 42, 21; Sap. 7, 21. 26. Von der *σοφία τοῦ θεοῦ*, inwieweit sie für die vorchristlichen Juden als das Gebiet in Betracht kommt, auf dem sie zu einer heilbringenden Gotteserkenntnis hätten gelangen können, wollen wir hier absehen.

und ohne erbauliche Reflexion darzubieten, wunderbar gelungen. Wir wissen nicht, über was wir mehr staunen sollen, ob über die vornehm-bescheidene Zurückhaltung der eigenen Meinung, die weise Beschränkung auf die Hauptsachen in einer Zeit des erregten Kampfes um die Deutung und um die religiösen Folgerungen oder ob über den durch den Erfolg gerechtfertigten Mut, das Evangelium sich ganz durch sich allein verteidigen zu lassen. Dieser Schritt, den Marcus über seine Meister Petrus und Paulus hinaus gethan hat, erhebt ihn zu einer weltgeschichtlichen Grösse. . . . Seit den Arbeiten von Chr. H. Weisse und Wilke 1838, denen sich in diesem Punkte schon K. F. Ranke 1855, Güder 1858, dann mit neuen Gründen H. Holtzmann, Weizsäcker[1]), B. Weiss, Volkmar anschlossen, hat sich die Priorität des Mc. vor unserem Mt. und Lc. immer allgemeiner durchgesetzt . . . Andererseits sind die Beweisgründe der Gegner nicht ganz

---

[1]) C. Weizsäcker erkennt es doch in der 2. Auflage seines Apostol. Zeitalters d. chr. K., 1892, S. 400, ausdrücklich an, dass „Matthäus den ersten Versuch einer Geschichtsdarstellung gemacht, in dem Sinne, dass er den gesamten vorliegenden Stoff der Quellen verarbeitet. Das heisst: er hat die beiden Gattungen, die Redensammlung und die Erzählungen [keineswegs schon nach unserem Marcus], verbunden, indem er sie schichtenweise ineinander geschoben hat. Anders verfährt das Mc.-Evg., dessen Verfasser zwar offenbar die Reden kannte, aber nur wenig Gebrauch davon machte, indem er sich vielmehr in bestimmter Absicht auf die Zusammenstellung der Erzählungen beschränkte. Dieser Gedanke wäre aber kaum möglich gewesen, wenn nicht auch in der vorliegenden Quelle, welche er wenig verändert hat, das Vorbild dieser Beschränkung gegeben gewesen wäre, und wenn es nicht daneben auch Redensammlungen gegeben hätte. Der dritte Evangelist kehrt zum Verfahren des ersten zurück, was die Vereinigung der beiden Arten von Quellen betrifft“ u. s. w. Durfte ich da nicht (in dieser Zeitschrift 1892, I, S. 15) die von der christlichen Kirche von altersher, nur mit einer Ausnahme des Mc. als des dritten Evangelisten, überlieferte, von Unsereinem seit mehr als einem halben Jahrhundert mit Gründen verteidigte Reihenfolge der Evangelien (Matthäus, Marcus, Lucas) wesentlich bestätigt finden?

ohne Eindruck auf die Marcus-Freunde [soll heissen: Marcus-Enthusiasten] geblieben. Stellenweise schien Mc. wirklich ein Excerpt oder eine auf Missverständnis beruhende Gestalt, die Seitenreferenten den älteren Text zu bieten, besonders bei Jesusworten . . . Dass Mc. so wichtige und herrliche Stücke wie das Vaterunser, die Gleichnisse vom Verlorenen, die Sprüche der Bergpredigt nicht gekannt oder in dem Evangelium für entbehrlich gehalten haben sollte, war nicht anzunehmen. Und endlich, wie erklären sich auffallende Übereinstimmungen zwischen Mt. und Lc. in mehreren Abschnitten, die bei Mc. fehlen und doch nicht Jesusworte sind, wie in der Strafrede des Täufers Mt. III, 7—12, vgl. Lc. III, 7—17, wo aus Mt. blos der eine Vers Mc. I, 7 entnommen sein könnte, die Versuchungsgeschichte mit ihren drei Acten bei Lc. und Mt., die Mc. mit wenigen Worten erledigt, die Erzählung von dem gläubigen Hauptmann zu Kapernaum Mt. VIII, 5—13; Lc. VII, 1—10; XIII, 28 f.? Man hat eine Antwort auf diese Fragen gefunden, indem man teils einen Urmarcus von unserem jetzigen unterschied, teils (so B. Weiss) den Mc. sein Werk schon unter Benutzung eines Urmatthäus, also mindestens einer schriftlichen Quelle, anfertigen liess oder auch beide Hypothesen combinirte. Dem Urmarcus konnte man die von Mc. und Lc. ignorirten Partien absprechen — sie mochten später interpolirt sein —, andererseits ihn um die Abschnitte bereichern, die von Mt. und Lc. im Ton des Mc. [?] erzählt werden, aber heute bei ihm fehlen, nicht blos die oben erwähnten, sondern sogar die Perikope von der Ehebrecherin Jo. VII, 53—VIII, 11 und die Bergpredigt . . . Indess in den meisten Fällen gewinnen wir kaum etwas durch den construirten Urmarcus; grössere Interpolationen in ihm haben nicht stattgefunden, wie die Einheitlichkeit der Haltung und Sprache beweist, und für die vermeintlichen Auslassungen lässt sich schwer ein Motiv auftreiben; sie sind auch nur einer synoptischen Theorie zuliebe angenommen worden. [Also

weder ein kürzerer noch ein längerer Urmarcus.] . . . Wichtiger an dieser Stelle, aber auch schwerer zu entscheiden ist die andere Frage nach etwaigen schriftlichen Quellen des Mc. oder nach Vorarbeiten, von denen er wenigstens Kenntnis gehabt hatte. Wenn nicht die ganze synoptische Forschung eines Jahrhunderts für bankerott erklärt werden soll, kann der heutige Mt. diese Quelle nicht gewesen sein[1]). . . . Gewiss machen Stücke wie Mc. IV, 1—34 und die eschatologische Rede c. XIII den Eindruck von Redactionsarbeit an einem von älterer Hand geformten Stoff, aber muss diese ältere Form gerade von Matthäus herrühren, muss sie notwendig schriftlich fixirt gewesen sein?“

Aus der zur Zeit in deutschen Landen herrschenden Marcus-Hypothese selbst ist jedoch eine sehr abweichende Ansicht hervorgegangen, welche Jülicher nicht einmal berücksichtigt. Wilhelm Wrede in Breslau hält den Marcus wohl als den ersten von unseren Evangelisten fest, aber hat ihn keineswegs so gefeiert wie der Marburger Theologe. In der Schrift: „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Marcus-Evangeliums“ (1901), welche ich in dieser Zeitschrift 1903, I, S. 5—19 besprochen habe, teilt er mit der

[1]) Die synoptische Forschung eines Jahrhunderts? Bis 1838 herrschte doch noch durchaus die Primogenitur des Matthäus. Die Marcus-Hypothese ward erst in jenem Jahre geboren, aber in doppelter Gestalt, einer conservativen, in welcher Mc. die petrinische Überlieferung bewahrt haben sollte, einer radicalen, in welcher das vermeintliche Urevangelium aus planvoller Reflexion hergeleitet, bald für schriftstellerische Schöpfung erklärt ward. Erst im Gegensatze gegen F. C. Baur's „Tendenzkritik“ ist namentlich durch Albrecht Ritschl (seit 1851) die conservative Marcus-Hypothese emporgekommen. Und ist ausser dieser Hypothese, welche überdies in den abweichendsten Fassungen ausgeführt ward, von „Forschung“ gar nicht zu reden? Verdienen die beharrlich vorgetragenen Gegengründe nicht einmal Berücksichtigung? In fast 18 Jahrhunderten sollte kein Forscher auf Marcus als den wahren Protevangelisten gekommen sein?

grossen Mehrzahl der heutigen Kritiker die Ansicht, „dass unser oder ein dem unserigen äusserst ähnlicher Marcus den beiden anderen Synoptikern zu Grunde liegt“. Aber er ist durchaus nicht der Ansicht, dass Marcus mit staunenswertem Erfolge „die Geschichte Jesu objectiv, ohne dogmatischen Commentar“ darzubieten gewagt habe. Den Erfolg, welchen Mc. mit dieser Schrift gehabt habe, findet er vielmehr recht bedenklich. Was den Gang und die Entwickelung des Lebens Jesu betrifft, so falle die ganze Last der Verantwortung fast allein auf Marcus, dessen Evangelium Wrede von zwei Gedanken beherrscht findet (S. 11 f.): „1. Jesus hält seine Messianität, solange er auf Erden ist, geheim. 2. Den Jüngern freilich offenbart er sich im Gegensatz zum Volke, aber auch ihnen bleibt er in seinen Offenbarungen einstweilen unverständlich. Beiden Gedanken, die vielfach in einander übergehen, liegt die gemeinsame Anschauung zu Grunde, dass die wirkliche Erkenntnis dessen, was er ist, erst mit seiner Auferstehung beginnt.“ Das ist doch „ein dogmatischer Commentar“, mit welchem Marcus das Leben Jesu ausstattet. Diese Auffassung der schriftstellerischen Art des Mc. nennt Wrede selbst (S. 145 f.) einigermassen entsprechend der Ansicht der wissenschaftlichen Kritik von dem Johannes-Evangelium, „eben weil auch Mc. schon vom wirklichen Leben Jesu sehr weit entfernt und von dogmatisch gearteten Auffassungen beherrscht ist. Man betrachte Marcus durch ein starkes Vergrösserungsglas, und man hat etwa eine Schriftstellerei, wie sie Johannes zeigt.“ Wer die stürmische Zeit der durch D. F. Strauss 1835 begonnenen Leben-Jesu-Bewegung noch mehr oder weniger erlebt hat, muss erinnert werden an die kühne Behauptung, dass der Gottmensch der evangelischen Geschichte erst nach dem Lebensausgange Jesu von der Gemeinde gebildet ward. Wer des Aufkommens der Marcus-Hypothese seit 1838 noch gedenken kann, muss sich fast versetzt fühlen in die Fieberhitze der Evangelienkritik, als Bruno Bauer der

conservativen Marcus-Hypothese das Spiel verdarb durch seinen schöpferischen Urevangelisten, welchen die Kirche Marcus genannt habe. Wer aber die mit dem Johannes-Evangelium beginnende Evangelienkritik F. C. Baur's mitgemacht hat, wird durch den dogmatisch befangenen mysteriösen Marcus als Vorgänger des Johannes-Evangelisten die Genugthuung erhalten, solche Verdeckung der geschichtlichen Gestalt Jesu durch dogmatische Anschauungen schon in dem ältesten Evangelium seinerseits niemals behauptet zu haben. Wrede gesteht es ja selbst, dass bei solcher Beschaffenheit des Marcus-Evangeliums, wie er sie auf keinen Fall ohne allen Grund behauptet, „leicht Zweifel an der Priorität des Marcus vor Matthäus und Lucas" kommen, und findet es im höchsten Grade wünschenswert, „dass ein solches Evangelium nicht das älteste" sein möchte. (S. 148.)

Als das älteste von unseren Evangelien wird das des Marcus gleichwohl behauptet durch keinen Geringeren als Julius Wellhausen in der Schrift: „Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt" (1903). Was den berühmten Kritiker des Alten Testaments hier von Wrede hauptsächlich unterscheidet, ist weniger das Mysteriöse des Marcus, was zum guten Teile gar nicht geleugnet werden kann, als vielmehr die schriftstellerische Beschaffenheit des Ev. Marci, welche Wellhausen auch anders als Jülicher auffasst. Wrede's Bestreitung, dass das Petrus-Bekenntnis nach der Absicht des zweiten Evangelisten [Mt. VIII, 27 f.) einen Wendepunkt bezeichnen solle, führt Wellhausen (S. 70) zurück auf die zwei Irrtümer, dass „er eine aramäische Grundlage und eine spätere Redaction des Mc. nicht anerkennt". Eine aramäische (oder hebräische) Grundlage ist allerdings von dem ältesten Evangelium, welches doch nicht fern von der christlichen Urgemeinde entstanden sein wird, zu erwarten. Eine hebräische (aramäische) Urschrift wird auch seit ältester Zeit ausdrücklich und einstimmig berichtet von der Schrift des Matthäus,

aber eben nicht von der des Marcus. Papias von Hierapolis (bei Euseb. K.-G. III, 39, 15) berichtet wohl nach einem ehrwürdigen Gewährsmanne, dass Marcus als Hermeneut des Petrus die mündlichen (hebräisch-aramäischen) Lehrvorträge dieses Apostels über die Thaten und Worte des Christus den ersten Hörern (offenbar in die griechische Weltsprache) übersetzte, später aus dem Gedächtnis (gewiss griechisch) niederschrieb. Das Griechisch des Marcus-Evg., welches nach ältester und vorherrschender Überlieferung in Rom verfasst ist, hat man bisher wohl latinisirend, aber eben nicht aramaisirend gefunden. Jülicher bemerkt: „Dass der griechische Mc. aber auch nicht etwa aus einem hebräischen Original übersetzt worden ist, beweisen weniger die mehrfach mit griechischer Übersetzung stehen gebliebenen hebräischen bezw. aramäischen Worte, z. B. III, 17; V, 41; VII, 11. 31; XV, 22 . . . als die urwüchsige Eigenart des Stils, die kein alter Evangelien-Übersetzer zu Stande gebracht hätte.“ Es müssen sehr zwingende Gründe vorgebracht werden, um uns von einer schriftlichen aramäischen Grundlage des Mc.-Evg. zu überzeugen. Von einer späteren Redaction haben wir wohl in unseren Zeiten gehört, zuerst von Wellhausen's Amtsvorgänger Heinrich Ewald, welcher einen Urmarcus mit der Bergrede und anderen dem Mt. und dem Lc. gemeinsamen Stücken ausstattete, aber auch von Carl Weizsäcker, welcher dem Urmarcus manche gar zu augenfällig nicht ursprünglichen Stücke des Mc.-Evg. absprach u. s. w. Wellhausen's „Urmarcus“ (S. 135) ist dem letzteren ähnlich, da er durch Behauptung späterer Zuthaten und Änderungen gewonnen wird. Wodurch wird er bewiesen? Nach dem „Grundplan“ des Mc. scheidet Wellhausen (S. 47) ein „fremdes Zwischenstück“ aus. Diesen Grundplan fasst er aber nicht selbst zusammen, nötigt uns also, ihn unter seiner Führung durch das Mc.-Evg. aufzusuchen und zu prüfen.

Als Einleitung fasst Wellhausen Mc. I, 1—15, vom Auftreten des Johannes bis zum öffentlichen Auftreten des von ihm getauften Jesus. Diese Einleitung beginnt also mit der Überschrift des ganzen Evangeliums, welche in allen Handschriften, mit einziger Ausnahme des unberichtigten Sin. (ℵ*), in allen alten Übersetzungen lautet: *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ (τοῦ) θεοῦ.* Nach *Ἰησοῦ Χριστοῦ* mochte dem Schreiber des Sinaiticus, welchen Corrector [a] zu berichtigen nicht unterliess, *υἱοῦ (τοῦ) θεοῦ*, was auch abkürzende Kirchenväter seit Irenäus wegliessen, überflüssig erscheinen, so bedeutsam auch die Beziehung ist auf den Anfang des Matthäus-Evg.: *Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.* Sinn haben die Worte doch nur dann, wenn der Evangelist, welcher ja auch VI, 3 den Zimmermann als menschlichen Vater Jesu neben der Mutter und neben den Geschwistern ausschliesst, den Lesern von vorn herein andeuten will, dass sie die menschliche Väterreihe Jesu Christi, mit welcher Matthäus beginnt, in seinem Evangelium nicht erwarten sollen, dass er nur die sofort nach der Taufe in Kraft tretende Gottessohnschaft im Auge behält, keine Geschichte des irdischen Lebens, sondern das Evangelium von Jesu Christo nur als Amtsgeschichte behandeln will. Wellhausen schliesst sich ohne die geringste Begründung den gegenwärtigen Herausgebern an, von welchen fast nur B. Weiss durch Beibehaltung von *υἱοῦ θεοῦ* eine rühmliche Ausnahme macht. Solche Weglassung nach dem Vorurteile, dass Mc. den Mt. noch gar nicht gekannt habe, würde in unserer Philologie unmöglich sein.

Wie stark dieses Vorurteil für Mc. als den ältesten Evangelisten auch bei Wellhausen ist, erkennt man vollends aus seiner Behandlung von Mc. I, 2. 3: *καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ· Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου* (Mal. III, 1 *ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου.* Exod. XXIII, 20

καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ. Mt. XI, 10 *οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου). φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ* (Jes. XL, 3; Mt. III, 3). Die Thatsache, dass hier in die von Mt. III, 3 ausdrücklich als jesajanisch bezeichnete und abweichend von dem Urtexte nach den LXX angeführte Stelle Jes. XL, 3 eine bei demselben Matthäus XI, 10 ohne Angabe des heiligen Schriftstellers aus Maleachi und Exodus eigentümlich gemischte Schriftstelle eingeschaltet ist, kann auch Wellhausen nicht bestreiten, aber er bemerkt: „Das vorangeschickte und das gemischte Citat befremdet. Mc. führt sonst niemals von sich aus eine alttestamentliche Weissagung an, und hier würde er noch über Mt. und Lc. hinausgehen, mit denen er die Veränderung von *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* in *αὐτοῦ* gemein hat. Man wird mit Lachmann und Ewald die zwei Verse als zugesetzt betrachten müssen, obwohl sie ganz fest bezeugt und alt sind." Schon Porphyrius hatte gefragt, weshalb die aus Maleachi und Jesaja zusammengestellte Schriftstelle nur auf Jesaja zurückgeführt werde. Eusebius und Hieronymus hatten sich zu der Annahme eines Abschreiberfehlers geflüchtet. Auch Wellhausen nimmt seine Zuflucht zu der Annahme eines späteren Zusatzes. Mit welchem Rechte? Weil Mc. sonst niemals von sich aus eine alttestamentliche Weissagung anführe. Freilich nicht von sich, aber (wie hier) von Mt. XXVI, 31 aus in dessen eigentümlicher Wiedergabe von Sach. XIII, 7 (*γέγραπται γάρ· Πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης*) schreibt Mc. XIV, 27 (*ὅτι γέγραπται· Πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται*), was Rud. Anger längst nachgewiesen hat. Ebenso Mc. XIV, 49 *ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί*, vgl. Mt. XXVI, 56 *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν.* Soll

man es wirklich glauben, dass aus so dürftigen Ansätzen bei Mc. der alttestamentliche Pragmatismus in dem Mt.-Evg. herausgesponnen sei? Sind nicht vielmehr von diesem Pragmatismus bei Mc. noch ein paar Brocken erhalten? Wellhausen bemerkt (S. 39): das alttestamentliche Urevangelium, wie Credner es genannt hat, sei etwas Nachträgliches und nicht der Keim des Ganzen. Ich meine nachgewiesen zu haben, dass der alttestamentliche Pragmatismus, die Ansicht, dass in dem Leben Jesu dieses und jenes geschehen musste zur Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen, allerdings erst eine bezeichnende Eigentümlichkeit des Matthäisten als Bearbeiters des Mt.-Evg. ist. Aber bei Mc. findet es sich ein paar Mal wieder. So wird es richtigzustellen sein, wenn Wellhausen über das alttestamentliche Urevangelium fortfährt: „Bei Mc. fehlt es noch [ich sage: schon] fast ganz; am breitesten macht es sich bei Mt.“ [aber fehlt noch in dessen Grundschrift].

Lassen sich denn Mc. I, 2. 3 nur aus dem Anfange des Mc. ausweisen? Ungestraft nicht. Wellhausen, welcher I, 1 als reine Überschrift abschliesst, kann I, 4 nicht als Nachsatz des Vorhergehenden auffassen, sondern nur als ersten Satz, welchen er übersetzt: „Johannes der Täufer trat auf [wann?] in der Wüste und predigte die Taufe zur Vergebung der Sünden.“ Es steht aber da: *ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ* (*καὶ* om. solus B) *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Wie schon die Voranstellung des *ἐγένετο*, das Fehlen jeder Zeitangabe (vgl. Mt. III, 1; Lc. III, 1. 2) und die beiden mit *καὶ* verbundenen, also um so weniger ungleichartigen Participia lehren, ist aber I, 4 an I, 1—3 anzuschliessen. Die richtige Übersetzung ist: „Anfang des Evangeliums von Jesu Christo, Sohne Gottes, wie geschrieben ist in dem Propheten Jesajas: ‘Siehe, ich entsende meinen Boten vor deinem Angesichte, welcher herstellen wird deinen Weg; Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den

Weg des Herrn, gerade machet seine Pfade', trat auf Johannes der [wie geschrieben ist] Taufende in der Wüste und Verkündigende Busstaufe zu Sündenvergebung." Nur wenn wir bei Mc. die Vorwegnahme von Mt. XI, 10 anerkennen, können wir es erklären, dass er ein das Gepräge höchster Ursprünglichkeit tragendes Stück, wie die Gesandtschaft des gefangenen Täufers an Jesum Mt. XI, 2f. (Lc. VII, 18 f.), nicht mehr bietet. Ihm genügte die von vorn herein gegebene Bezeichnung des Johannes als des Vorboten und Wegbahners, welchen er nicht mehr die Frage stellen lassen wollte, ob Jesus der Kommende sei, oder ob man auf einen Anderen warten solle. Der Evangelist Marcus wird es seinen übereifrigen Freunden schwerlich danken, dass sie ihn durch Tilgung der *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ* der Berechtigung berauben, von der Kirche als der Löwen-Evangelist verewigt zu sein.

Es tritt denn auch bei Mc. die Busspredigt des Täufers Mt. III. 7—12 (Lc. III, 7—16) so zurück, dass aus ihr nur die in dem „Anfange des Evangeliums" unerlässlichen Schlussworte I, 7. 8 von dem Gewaltigeren, welcher nicht mit Wasser, sondern mit heiligem Geiste [„und Feuer" fehlt bei Mc.] taufen wird, beibehalten, auch das Verbrennen der Spreu mit unauslöschlichem Feuer Mt. III, 12 weggelassen wird. Wer sieht es nicht, dass der strenge Bussprediger des Mt. bei Mc. zum Anfänger der frohen Botschaft gemacht ist?

Mc. I, 9—11 lässt dann Jesum von Nazaret in Galiläa, welche Vaterstadt Jesu (VI, 1) er als seinen Lesern bekannt voraussetzt, kommen und von Johannes in dem Jordan getauft werden. Die so nahe liegende Frage, wie Jesus sich einer Busstaufe zur Sündenvergebung unterziehen konnte, berührt Mc. gar nicht. Der kanonische Mt. III, 13—17 lässt Jesum wohl kommen, um von Johannes getauft zu werden, aber schliesst jeden Gedanken an Busstaufe zur Sündenvergebung gründlich aus durch die Weigerung des Johannes, Jesum zu taufen, und die Erklärung

Jesu, dass alle Gerechtigkeit oder Gebühr, nämlich die Amtsweihe des Messias, zu erfüllen ist. Der hebräische Mt., wie man das nicht bei Seite zu lassende Hebräer-Evg. wohl nennen darf, lässt Jesum vorher erklären, dass er sich keiner Sünde bewusst sei (p. 15, 9—14 m. 2. Ausg.). Hat Mc. etwa den Matthäus-Bericht noch gar nicht gekannt? Ist er über die wichtige Frage noch arglos hinweggegangen, oder ist er ihr vielmehr aus dem Wege gegangen? Nachdem er eben erst das Wort des Wassertäufers über den nach ihm kommenden Täufer mit heiligem Geiste, welchem er selbst nicht tauglich sei den Schuhriemen zu lösen, mitgeteilt hat, sollte er sofort ohne alles Bedenken eben diesen Gewaltigeren von Johannes getauft werden und nach dem Emporsteigen aus dem Wasser den Geist empfangen haben lassen? Die Frage, weshalb Jesus sich der Taufe durch Johannes unterzog, hat die alte Christenheit, noch als Jesus als der von der Jungfrau geborene Sohn Gottes schon feststand, wohl beschäftigt und verschiedene Beantwortung gefunden. Noch Justinus Martyr, welchem Jesus als der menschgewordene göttliche Logos gilt, giebt sich Dial. c. Tr. c. 88, ohne den ihm so günstigen Bericht des kanonischen Matthäus zu benutzen, alle Mühe, zu beweisen, dass Jesus weder der Taufe noch der Herabkunft des heiligen Geistes bedurfte, vielmehr nur, um den Menschen als Sohn Gottes kundgethan zu werden, getauft ward. Bei Marcus ist das Missverhältnis der Taufe Jesu durch Johannes und dessen Busstaufe zu Sündenvergebung auffallend grell. Hat Mc. I, 1 *υἱοῦ* (*τοῦ*) *θεοῦ* mit Absicht geschrieben, um seine Leser von menschlicher Vaterschaft Jesu absehen zu lassen, so wird er auch nicht absichtslos das Kommen Jesu zu Johannes, um von ihm getauft zu werden (Mt. III, 13 *τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ*), vermieden, den menschlichen Anteil des Johannes an diesem Ereignis auf die äussere Handlung beschränkt, nur den göttlichen Anteil durch die Herabkunft des Geistes und die Himmelsstimme berichtet

haben. Die Taufe durch Johannes erscheint bei ihm nur als die äussere Veranlassung für die göttliche Einweihung zu dem Amte des Gottessohnes. Wenn aber Wellhausen übersetzt, dass „der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam", so folgt er dem Mt. (*ἐπ' αὐτόν*) und übersieht die von den neuesten Herausgebern mit Recht vorgezogene Lesart der beiden Haupthandschriften B und D *εἰς αὐτόν*[1]). Das ist schon, wie in dem Ebionäer-Evg. (bei Epiphanius Haer. XXX, 13) *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν*, der wie eine Taube in Jesum eingegangene Geist. Man höre überhaupt endlich auf, das kritische Urteil nur auf Vergleichung der kanonischen Evangelien zu stützen und aus der Kürze des Taufberichtes bei Mc. auf dessen Ursprünglichkeit gegenüber dem längeren Berichte bei Mt. zu schliessen. Gerade hier bietet die älteste Christenheit eine wohl zu beachtende Mannigfaltigkeit dar. Das Hebräer-Evg. bietet anstatt der in Palästina und Syrien gerade von Heiden verehrten Taube noch eine dem Gottesgeiste sehr entsprechende Feuererscheinung (vgl. Mt. III, 11; Act. II, 3. 4), welche Justinus und sein Schüler Tatianus in dem Diatessaron, ja altlateinische Übersetzungen unseres Mt. beibehalten haben. Und wie verschieden wird die Himmelsstimme angegeben! Als Anrede an den Getauften in dem Hebräer-Ev., wo die heilige Ruach Jesum als den lange gesuchten erstgeborenen Sohn mütterlich begrüsst, bei Justinus, wo dem Getauften Ps. II, 7 zugerufen wird. Bei Mc. und Lc. wird der Getaufte angeredet mit Worten, welchen Jes. XLII, 1 zu Grunde liegt; Mt. lässt diese Worte in derselben Fassung, welche er auch XII, 18 bietet, als Erklärung über Jesum an den Täufer gerichtet sein. Die wesentliche Bedeutung der Taufe Jesu findet Wellhausen darin, „dass sie ihn zum Messias umwandelt,

---

[1]) Das Gewicht solcher Übereinstimmung erkennt **Wellhausen** anderswo selbst an.

dass er als simpler Mensch in das Wasser hinabsteigt und als der Sohn Gottes wieder heraufkommt." Aber sollte ihn bei Mc. die Teilnahme an der johanneischen Busstaufe zur Sündenvergebung schon zu dem Sohne Gottes oder Messias gemacht haben? Dieselbe könnte doch höchstens seine Entsündigung bewirkt haben. Zum amtlichen Sohne Gottes wird er bei Mc. erst durch den ausserordentlichen Vorgang, dass der Geist, wie eine Taube, herabkommt „in ihn", und dieser Erhebung wird er versichert durch die Anrede der Himmelsstimme. So ist der gleich anfangs (I, 1) Sohn Gottes genannte Jesus Christus ausgerüstet zum Antritte seines Amtes und seiner Würde versichert. Von nun an kann er taufen im h. Geiste (Mc. I, 8). Dass Jesus vorher ein „simpler Mensch" und als solcher der Busstaufe zur Sündenvergebung bedürftig gewesen sei, sagt Mc. keineswegs aus. Vermeidet er doch VI, 3 die Nennung eines menschlichen Vaters Jesu, was auch Wellhausen (S. 45) nicht so unbedenklich findet wie die meisten Verfechter des Marcus Matthaeo prior. Hatte der kanonische Mt. III, 15 die Taufe durch Johannes noch als eine äusserliche Verpflichtung des zu weihenden Messias anerkannt, so hat Mc. die Taufe Jesu durch den Vorläufer Johannes zu dem rein äusserlichen (von Jesu nicht gesuchten) Vorgange gemacht, an welchen sich die himmlische Berufsweihe des Messias anschloss. Als die wahre Taufe Jesu gilt dem Mc. nicht die Wassertaufe durch Johannes, sondern die Bluttaufe (X, 38). Von der Wassertaufe Jesu (Mc. I, 10) predigte Hieronymus de principiis Marci (ed. G. Morin. p. 320): quasi peccator venit ad baptismum . . . baptizatur quasi peccator. Mit der Taufe lässt Wellhausen die Messianität Jesu beginnen. „Indessen ist dieselbe bei Mc. vorläufig nur latent, nur ihm selbst bewusst — bis zum Petrus-Bekenntnis und zur Verklärungsgeschichte." Ich möchte nur von einer Anknüpfung der himmlischen Amtsweihe des Messias an die Johannes-Taufe reden und zweifle

voraus, dass Mc. die Messianität Jesu bis zum Petrus-Bekenntnis ganz latent geblieben sein lasse.

Wie Jesus bei Mc. nicht kommt, um von Johannes getauft zu werden, so wird er alsbald von dem Geiste, welcher in ihn eingegangen ist, wohl auch in die Wüste getrieben, wo er sich 40 Tage lang aufhält, aber nicht, wie Mt. IV, 1, um dort versucht zu werden von dem Teufel, welcher, als ihn nach vierzigtägigem Fasten der Hunger befällt, herbeikommt und den Anlass zu der ersten Versuchung ergreift. Bei Mc. fastet Jesus gar nicht, sondern wird, wie auch Wellhausen erkennt, während der 40 Tage von den Engeln mit Speise bedient. Worin besteht dann aber die Bedeutung dieser Erzählung? Weshalb geht Mc. von dem Eingehen des Geistes in Jesum nach der Taufe nicht sofort zu der Eröffnung seiner Lehrthätigkeit in Galiläa nach Verhaftung des Johannes (I, 14. 15) über? In den Tieren, mit welchen Jesus bei Mc. 40 Tage lang zusammen ist, sieht Wellhausen, ohne das freundliche Verhältnis in *εἶναι μετά τινος* zu erkennen, mit Sicherheit nur „die Staffage der menschenleeren Wüste; ob sie hier noch etwas Weiteres zu bedeuten haben[1]), stehe dahin". Dazu soll also Jesus als „latenter" Messias von dem Geiste in die Wüste getrieben sein, um 40 Tage lang unter den wilden Tieren von den Engeln mit Speise bedient zu werden. Das gerade Gegenteil von vierzigtägiger Fastenzeit soll der älteste Evangelist geboten haben. Das Quadragesimalfest soll die Kirche vielmehr den beiden späteren Synoptikern verdanken. Aber Mc. schreibt doch zuerst: *καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ* [worauf Wellhausen interpungirt wissen will] *πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ,* ehe er fortfährt: *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.* Diese vierzigtägige Versuchung von dem Teufel,

1) Wie ich zuletzt in dieser Zeitschrift 1902, II, S. 299 f. ausgeführt habe. Ich füge hinzu, dass der vierzigtägige Aufenthalt in der Wüste, wenn er paradiesisch aufgefasst ist (Satan, Tiere und Engel), sehr wohl die Verkündigung der Zeiterfüllung Mc. I, 15 einleitet.

welche Luc. IV, 2 aufgenommen und mit dreimaliger Versuchung nach Ablauf der 40 Tage (wie bei Mt.) verbunden hat, will Wellhausen gegen den Augenschein von Mc. fern halten: „Die Versuchung tritt nicht gerade als der Zweck des Ganzen hervor, auf ihr Wie wird nicht eingegangen.“ Weshalb begnügte Mc. sich dann aber nicht mit dem vierzigtägigen Aufenthalte Jesu in der Wüste bei den wilden Tieren und den dienenden Engeln? Weshalb stellt er die Versuchung von dem Satan sogar voran? Offenbar, weil er sie vorfand und nicht ganz übergehen durfte. Von den drei einzelnen Versuchungen, welche Mt. berichtet, konnte Mc. die letzte, welche die Weltherrschaft dem Teufel unterstellt, nicht aufnehmen, weil er für Heiden von Geburt schreibt und auch durch sichtliche Vermeidung der Bezeichnung Jesu als David's Sohn (ausgenommen durch einen Blinden X, 47) Rücksicht auf den Argwohn römischer Imperatoren beweist. So erklärt sich die offenbare Verflüchtigung der Versuchung Jesu durch den Satan, welche gleichwohl nicht ganz weggelassen wird. Wer nicht blind oder durch Vorurteil verblendet ist, muss gerade hier die Nichtursprünglichkeit des Mc. einsehen. Nicht mit Unrecht meine ich in der Praefatio ad Acta apostolorum graece et latine (1890) p. VII geredet zu haben von einer 'epidemia Marcosia, cuius symptoma est caecitas quaedam'.

Zu der Einleitung zieht Wellhausen noch den Anfang der öffentlichen Verkündigung Jesu in Galiläa Mc. I, 14. 15. Hatte Mc. schon das Auftreten des Johannes als Anfang des Evangeliums von Jesu Christo, Sohn Gottes, dargestellt, so lässt er Jesum um so weniger den Bussruf des Täufers mit Begründung durch das Genahtsein des Himmelreiches wiederholen (Mt. III, 2; IV, 17), vielmehr die Verkündigung des Evangeliums Gottes beginnen mit der Botschaft, dass die Zeit erfüllt ist, und zum Glauben an das Evangelium auffordern, in welchem Sinne auch das dazwischen erwähnte Genahtsein des Gottesreiches mehr als Eingetretensein, die Aufforderung zur Busse als

blosse Vorbedingung des Glaubens zu verstehen ist. Hier bemerkt Wellhausen selbst: „Wie kann die Busspredigt als frohe Botschaft [εὐαγγέλιον] bezeichnet werden? Das Evangelium und der Glaube an das Evangelium treten ganz plötzlich ein, ohne dass Jesus sich darüber explicirte. Für die Juden, zu denen er redete, mussten diese Begriffe völlig unverständlich sein. Sie gehören in die apostolische Predigt; hier sind sie verfrüht. In der Parallele Mt. IV, 17 fehlen sie," freilich, weil Mt. auch hier das Ursprüngliche bietet, nichts verfrüht, sondern Jesum an den Bussruf seines Vorläufers anknüpfen lässt. Mc. scheint aber von der „Latenz" der Messianität Jesu bis zum Petrus-Bekenntnis nichts zu wissen, da er Jesum von vorn herein die Erfüllung der Zeit verkündigen und zum Glauben an das Evangelium auffordern lässt.

Die Einleitung bei Mc., wie sie Wellhausen fasst, hat uns also nicht blos für die aramäische Grundlage keinen Grund ergeben, sondern auch die Annahme einer späteren Redaction als eine Ausflucht der Verlegenheit gezeigt. Auf keinen Fall heisst Mc. I, 15 *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*: Glaubet an das Marcus-Evangelium als das älteste unserer vier Evangelien!

Den Kern des Marcus-Evangeliums zerlegt Wellhausen in drei (oder vier) Teile: I. Jesus in Kapernaum (I, 16—VI, 13); II A. Jesus auf unsteter Wanderung (VI, 14—VIII, 26); II B. Jesus auf dem Wege nach Jerusalem (VIII, 27—X, 52; III. Die Passion (XI, 1 bis XVI, 8). Ich unterscheide die Wirksamkeit Jesu in Galiläa (I, 14—IX, 50) und die Geschichte des Leidens und Auferstehens (C. X—XVI) und halte mich überhaupt mehr an das Innerliche: Wann, wie und wem gegenüber macht Jesus sich als Messias geltend?

Den ersten Teil des öffentlichen Auftretens Jesu (Mc. I, 16—VI, 13) leitet Wellhausen (S. 8 f.) ein mit den Worten: „In der galiläischen Periode hat er nach Mc. überhaupt nicht gerade bestimmte Ankündigungen wieder-

holt, sondern in ungezwungenem Wechsel dies und jenes gelehrt, je nach Gelegenheit und Bedürfnis aus seinem Schatz hervorgeholt, was ihm der Geist eingab, und was die Leute brauchen konnten [1]). Er gab also keine Parole aus, schärfte nicht fest formulirte Sätze immer wieder ein, bis dass die Ohren gellten.“ Aber sollte Jesus bei Mc. die Verkündigung des Evangeliums Gottes, dass die Zeit erfüllt ist und man dem Evangelium zu glauben hat, womit er sein Auftreten in Galiläa begonnen hat, ganz bei Seite gelassen haben bis zu dem Bekenntnis des Petrus? Hätte Mc. bis dahin auch nur gelegentliche Aussprüche Jesu seiner Erzählung einverleibt, so würde es noch schwerer werden, seinen „Grundplan“ herauszufinden, aus welchem man Zuthaten späterer Redaction erkennen könnte. Wellhausen fährt selbst fort (S. 9): „Mc. giebt keine Geschichte Jesu; es fehlt die Chronologie und der pragmatische Faden; auch die Ortsangaben lassen viel zu wünschen übrig. Er sammelt nur lose Stücke, Erzählungen und Aussprüche, ordnet sie und bringt sie in drei Perioden unter.“ Um so schwieriger würde die Auffindung seines „Grundplans“ sein.

Das Auftreten Jesu in Galiläa beginnt auch Mc. mit der Berufung der ersten vier Jünger. Wellhausen (S. 10) selbst findet es bei Mc. I, 16—20 „verwunderlich“, dass Jesus am See von Kapernaum Fischer, die in Kapernaum wohnen, beruft, aber erst Mt. I, 21 in die Stadt selber kommt. Bei Mt. (wie er uns vorliegt) ist vorher (IV, 13—16) Jesu Übersiedelung von Nazaret nach Kapernaum berichtet. Wellhausen fährt fort: „Über die Wirkung des allgemeinen Aufrufs zur Busse sagt Mc. nichts, sondern lässt sofort eine Aufforderung zur Nachfolge folgen, die an bestimmte Einzelne ge-

[1]) Das wäre so ziemlich, was Papias (bei Euseb. K.-G. III, 39, 15) von Petrus aussagt: *ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* (v. l. *λογίων*).

richtet ist.“ Da kann Mc. sich allenfalls verantworten, weil er Jesum eben nicht, wie Mt. IV, 17, den Bussruf des Täufers (III, 2, von Mc. nicht berichtet) wiederholt, sondern vielmehr schon die Erfüllung der Zeit verkündigt und den Glauben an das Evangelium verlangt haben lässt[1]). Der Tag der Berufung der vier Fischer in ihrem Geschäfte ist für Mt. kein Sabbat, aber, wie Wellhausen treffend bemerkt, auch nicht für Mc., da das Fischen am Sabbat unstatthaft war. Gleichwohl bezeichnet Mc. I, 21—22 denselben Tag ausdrücklich als Sabbat[2]). Er lässt ja Jesum mit den eben berufenen Jüngern in Kapernaum einziehen und sofort (*εὐθέως*) am Sabbat in der Synagoge lehren. Die Lehrrede Jesu teilt Mc. nicht mit, sondern beschreibt nur ihren mächtigen Eindruck auf die Hörer, fast wörtlich so, wie Mt. VII, 28. 29 den gewaltigen Eindruck der Bergrede. Dann lässt Mc. in der Synagoge, ohne sich um deren Ordnung zu kümmern[3]), einen Besessenen anwesend sein, aus welchem der unsaubere Geist

[1]) Bei Mt. IV, 17—22 wiederholt Jesus wohl den Bussruf des Täufers, aber tritt von vorn herein prophetisch auf. Seine Berufung der ersten vier Jünger und des Matthäus (IX, 9) ist ganz derselben Art, wie 1. Kön. IX, 19 Elias den Elisa beruft. Auch bei Mc. handelt es sich vor allem um den Anfang einer Jüngerschaft Jesu, und seine Erzählung soll keineswegs, wie Wellhausen meint, nur dem Spruch von dem Menschenfischen (I, 17; vgl. Mt. IV, 19) eine Folie geben.

[2]) Mc. I, 16 *καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν κτλ.* I, 19 *καὶ προβὰς ἐκεῖθεν ὀλίγον εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφούς κτλ.* I, 21 *καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ. καὶ εὐθέως τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν.* Wer wird Jesum, als die beiden Brüderpaare ihm nachgefolgt sind, mit denselben ausserhalb Kapernaums übernachtet haben lassen? In das Haus des Simon und Andreas zu Kapernaum gehen Jesus und seine vier ersten Jünger erst unmittelbar aus der Synagoge daselbst (I, 29), und erst dann wird ihm gemeldet, dass Simon's Schwiegermutter fiebernd darniederliegt (I, 30), so dass zwischen der ersten Jüngerberufung und dem Einzuge in Kapernaum jede Übernachtung ausgeschlossen ist.

[3]) Ein Mann mit verdorrter Hand (Mc. III, 1 f.; Mt. XII, 10 f.; Lc. VI, 6 f.) war zulässig in der Synagoge, aber kein Besessener.

Jesum als den Heiligen Gottes (d. h. Messias) anschreit, aber von Jesu ausgetrieben wird. Alle Anwesenden erstaunen über die neue Lehre, deren Verkündiger gar den unsauberen Geistern mit Erfolg gebietet. Der Ruf Jesu geht sofort aus in die ganze Umgegend von Galiläa.

Derselbe Wellhausen, welcher uns eben belehrt hat, dass der Tag der ersten Jüngerberufung kein Sabbat gewesen sein kann, nimmt daran keinen Anstoss, dass Mc. I, 21 ihn als Sabbat bezeichnet, da er Jesum in der Synagoge lehren lässt. Freilich, was er da gelehrt hat, teilt Mc. nicht mit. Nach I, 15 muss man annehmen, dass es sich auf die Erfüllung der Zeit und den Glauben an das Evangelium bezogen habe. Das muss die neue Lehre sein, deren Verkündiger selbst über die unsauberen Geister Gewalt hat (I, 27). An ihr erkennt ja auch der unsaubere Geist in der Synagoge Jesum als den Heiligen Gottes oder den Messias. Den ersten Lehrvortrag Jesu lässt Mt. C. V—VII auf dem Berge gehalten sein, aber nicht blos Neues enthalten, sondern auch die bestehende Gesetzesreligion bestätigen (V, 17), überhaupt das Neue an das Alte anknüpfen (V, 21—48). Als Jesus diese Rede vollendet hat, *ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν* (VII, 28. 29). Solchen Anschluss des Neuen an das Alte hat Mc., welcher für Nichtjuden schrieb, nicht geben wollen. Aber setzt er die Synagogenrede, welche er nicht mitteilt, nicht offenbar an die Stelle der Bergrede, da er ihren Eindruck auf die Hörer fast wörtlich so wie Mt. beschreibt I, 22: *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*? Wie lange wird man noch das Verhältnis beider Evangelisten umkehren und behaupten, Mt. habe, um den Eindruck der grossen Rede,

Die Besessenen in Kapernaum aber waren wohlbekannt, da man sie am Abend zu Jesu bringt (Mc. I, 32. 34).

welche er mitteilt, zu beschreiben, aus Mc. den Eindruck einer gar nicht mitgeteilten Rede abgeschrieben! Jeder Unbefangene wird mit Adolf Bolliger (Marcus als Bearbeiter des Matthäus-Evg., S. 29) sagen: „Diese Psychologie ist mir zu hoch."

Macht die göttlich bevollmächtigte Lehre Jesu auf die menschlichen Zuhörer nur einen betäubenden Eindruck, so erkennt der übermenschliche unsaubere Geist in Jesu sofort den Heiligen Gottes, d. h. den Messias, welcher gekommen sei, um Seinesgleichen zu verderben. Ein Dämon versteht also die Erfüllung der Zeit und das Glauben verlangende Evangelium, welches Jesus nach Mc. auch in der Synagoge von Kapernaum verkündigt haben muss, zu allererst richtig von dem Gekommensein des Messias in Jesu. Wird er nun auch von Jesu geheissen, zu verstummen und auszufahren, so liegt doch der Nachdruck hier weniger auf dem Verstummen als auf dem Ausfahren, was sofort mit Geschrei, d. h. mit ungebrochener Kraft, geschieht und die menschlichen Hörer und Zuschauer in Staunen versetzt über die neue Lehre, deren Herold selbst über die unsauberen Geister Gewalt hat; die Kunde von Jesu verbreitet sich auch in der ganzen Umgegend von Galiläa. Das Verstummen, was Jesus Mc. IV, 39 doch auch dem sturmbewegten See gebietet, bezieht Wellhausen (S. 12) bereits auf die Absicht Jesu, „vor den Anderen, auch vor den Jüngern", als Messias noch verborgen zu bleiben. Aber er findet das Messiasgeheimnis bei Mc. weder so weit noch so folgerichtig durchgeführt wie Wrede. „Mc. fasst seine [Jesu] Thaten von vorn herein als Beweise seiner Messianität auf und will dennoch deren Latenz festhalten; dadurch wird er mit sich selber uneins. Wie ist es möglich, dass die laute Aussage der Dämonen [vgl. Mc. III, 11] überhört wird, deren Bedeutung durch die heftige Abwehr Jesu nur noch stärker hervortritt! Dieser Widerspruch geht durch bei Mc.: überall bricht die Messianität mit Naturgewalt durch, und dennoch

soll sie nicht blos verborgen bleiben, sondern bleibt auch wirklich verborgen. Und ein anderer Widerspruch hängt damit zusammen: die Jünger sollen nichts merken und werden dann doch gelegentlich darüber getadelt, dass sie nichts gemerkt haben." Wer mit der Christenheit vor 1838 den auf keinen Fall so mysteriösen Matthäus als Protevangelisten festhält, kann ruhig zusehen, wie die Modernen über den Incognito-Messias des Marcus auseinandergehen.

Bestimmter tritt das Bestreben Jesu, vor dem Volke als Messias verborgen zu bleiben, hervor Mc. I, 29—34, wo seit A. Ritschl (1851) mit besonderer Zuversicht der Vorgang des Mc. vor Mt. behauptet wird. Von der Synagoge geht Jesus sofort in das Haus des erstberufenen Jüngerpaares und heilt dort, fast so einfach wie bei Mt. VIII, 14. 15, die fiebernde Schwiegermutter Simon's, so dass sie bei Tische aufwarten kann. Als die Mahlzeit zu Ende ist, wird es Abend, und (was Mt. VIII, 16 nicht hinzufügt) die Sonne ist untergegangen. Da bringt man alle Kranken und Besessenen zu Jesu, und die ganze Stadt ist versammelt an der Thür (was Mt. nicht sagt). Wellhausen hütet sich wohl vor der jetzt landläufigen Behauptung, dass auch Mt. den Abend nach dem Sabbat, welchen Mc. (und Lc.) in Zusammenhang mit dem Synagogenvortrage Jesu erwähnt haben, thatsächlich voraussetze, da er erst am Abend viele Besessene zu Jesu gebracht werden, auch alle Kranken von Jesu geheilt werden lässt. Wie wenn Mt. nicht auch einen Wochentag, an welchem Jesus nach seiner grossen Rede von dem Berge herab nach Kapernaum gezogen war, mit der Mahlzeit in Simon's Hause hätte zu Ende gehen lassen können, so dass die Einwohner mit ihren Kranken und Besessenen gar nicht zu warten brauchten auf den Ablauf des Sabbats mit seiner gesetzlichen Ruhe! Wie wenn Mc. nicht denselben Tag anfangs als einen Alltag dargestellt, aber, sobald er Jesum in der Synagoge lehren liess, zu einem Sabbat umgewandelt

hätte! Mc., welcher die Bergrede mit ihrem Anschlusse an das Alte nicht bringen wollte, aber doch Jesum seine neue Lehre irgendwo öffentlich mit grossem Erfolge vortragen lassen musste (wo besser als in einer Synagoge?), schafft einen Sabbat ad hoc, von welchem Mt. noch nicht die geringste Kenntnis zeigt. Von den Besessenen sagt Mc. I, 34 (nicht Mt. VIII, 16), dass Jesus, welcher sie austrieb, sie nicht reden liess, „weil sie ihn kannten". Allerdings ein bestimmtes Zeichen, dass Marcus Jesum seine Messianität vor dem Volke, welchem er doch die Erfüllung der Zeit und den Glauben an das Evangelium verkündigt, geheim halten wollen lässt. Aber will man den Marcus trotzdem als den ältesten Evangelisten festhalten, so widerlegt er dieses Vorurteil gerade hier durch die That, da er den Werktag plötzlich zu einem Sabbat macht, nur um Jesum in der Synagoge lehren zu lassen, und in die Synagoge selbst einem Besessenen Zugang gestattet. Zu Jesu in der Incognito-Rolle des Messias gehört es auch, dass Mc. I, 35—39 ihn noch in der nächsten Nacht aus der Stadt in einen wüsten Ort zu einsamem Gebete entfliehen lässt. Dort von Simon und Genossen ereilt und zurückgerufen, zieht er mit ihnen in die benachbarten Ortschaften, um in den Synagogen von ganz Galiläa zu predigen (was, wird auch hier nicht gesagt) und die Dämonen auszutreiben.

Den Aussätzigen, welchen Jesus bei Mt. VIII, 2—4 im Freien heilt und mit dem Gebote entlässt, die Heilung Niemandem zu sagen, sondern nur dem Priester das gesetzliche Opfer darzubringen, lässt Mc. I, 40—45 wohl von Jesu aus Mitleid geheilt, aber dann angefahren und herausgeworfen werden (*εὐϑέως ἐξέβαλεν αὐτόν*) mit dem Gebote, die Heilung Niemandem zu sagen, sondern nur dem Priester das mosaische Opfer darzubringen. Darin, dass Mc. die Heilung in einem Hause geschehen sein lässt, obwohl den Aussätzigen das Eindringen in Häuser (Lc. V, 12 gar in eine der Städte) doch gesetzlich verboten

war, findet Wellhausen keine Schwierigkeit: „Dass er [Jesus] unterwegs überall [auch ausserhalb der Städte?] leicht ein Obdach findet, gilt als selbstverständlich; vgl. VI, 10.“ Aber woher das unwillige Herauswerfen des Geheilten, mit welchem Mc. über das einfache Verbot der Bekanntmachung bei Mt. hinausgeht? Soll der anfangs mitleidige Jesus nachträglich unwillig geworden sein über das widergesetzliche Eindringen in ein Haus? Oder soll er vorhergesehen haben, was Mt. nicht erzählt, dass der Geheilte, was Mt. ebenso wenig berichtet, von der gebotenen Geheimhaltung das gerade Gegenteil thut, so dass Jesus gar nicht mehr öffentlich in eine Stadt gehen kann, sondern sich draussen in wüsten Orten aufhält, gleichfalls vergeblich, weil man von allenthalben zu ihm kommt?

Wir sind zu Ende mit Mc. C. I, wo auch ich den ersten Abschnitt des ersten Hauptteiles schliessen lasse. Aber aneinander gereihte „lose Stücke“ kann ich hier nicht finden, vielmehr eine beabsichtigte Darstellung des durchaus günstigen Erfolges, mit welchem Jesu öffentliches Auftreten begann. Die neue Lehre, mit welcher Jesus auftrat, wird aber nur als die frohe Botschaft veröffentlicht, dass die Zeit erfüllt ist, und dass man bussfertig diesem Evangelium glauben soll. Dass in dem Prediger der Zeiterfüllung selbst als dem Messias das Gottesreich genaht ist, wissen von vorn herein die Dämonen oder Teufelsmächte, welche nun ihr Verderben gekommen sehen, und dieses Verderben beginnt mit ihrer Austreibung durch Jesum. Aber dass er selbst der Messias ist, soll dem Volke nicht veröffentlicht werden.

Das Hervortreten menschlicher Gegnerschaft gegen die neue Lehre und deren Prediger führt Mc. II, 1 bis III, 6 gleichfalls nicht in „losen Stücken“, sondern wohlbedacht aus in einem zweiten Abschnitte, welcher mit Wellhausen's zweiter Gruppe genau zusammentrifft. Es sind die Führer des Volkes, die Schriftgelehrten und Pharisäer, deren Gegensatz gegen Jesum bis zu dem Rat-

schluss, ihn zu vernichten, fortschreitet. Sollte Mc. da Jesum aus seinem Incognito als Messias noch gar nicht heraustreten lassen? Sollte sein vermeintlicher Vorgang vor Mt. sich hier besser als bisher bewähren und seine aramäische Grundlage sich bestätigen?

Mc. II, 1—12 kommt Jesus „nach einigen Tagen" [1]) wieder nach Kapernaum; man hört, dass er zu Hause (*ἐν οἴκῳ*) ist. Wellhausen fragt (S. 16), ob das Haus des Petrus gemeint sei, und schliesst: „Wie die Einöde oder der Berg steht auch das Haus überall zur Verfügung." Solches Überall-Haus vermeidet man, wenn man den Marcus mit Augustinus als den pedisequus Matthaei festhält. Bei Matthäus, wie er uns vorliegt, liest man ja IV, 13 die Übersiedelung Jesu nach Kapernaum, und nach der Parallelstelle Mt. IX, 1 kommt Jesus *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*. Dann hat Mc. das Haus Jesu in Kapernaum gemeint. Matthäus lässt Jesum wohl nach der Rückfahrt über den See in die eigene Stadt kommen, aber noch nicht zu Hause sein, als man einen Gelähmten auf seinem Lager zu ihm trägt. In Ansehung des Glaubens der Träger sagt Jesus zu dem Kranken Mt. IX, 2 *Θάρσει, τέκνον· ἀφέωνταί* [2]) *σου αἱ ἁμαρτίαι*. Einige Schriftgelehrte sagen bei sich selbst: *οὗτος βλασφημεῖ*. Welche Umstände macht da Marcus! Wellhausen lässt ihn hier eine Probe seiner scenischen Darstellungskraft geboten haben, fürwahr eine Kraftprobe! Jesus, welcher gar nicht mehr öffentlich in eine Stadt eingehen kann (I, 45), kommt unbemerkt wieder nach Kapernaum. Das Hinzutragen des Gelähmten auf der Strasse ist also ausgeschlossen. Aber als man hört, dass Jesus zu Hause ist, versammeln sich so Viele, dass nicht einmal

---

[1]) Inzwischen ist Jesus in den Synagogen von ganz Galiläa aufgetreten, hat dann die Einsamkeit wüster Örter aufgesucht (Mc. I, 29. 45). Das sind doch nicht wenige Tage.

[2]) Die neuesten Herausgeber bieten mit dem sehr überschätzten Codex B allein *ἀφίενται*. Auch in dem Folgenden werde ich mich an diese Überschätzung nicht kehren.

der Raum an der Thüre ausreicht, *καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον* (vgl. IV, 33; VIII, 32, was Wellhausen [S. 33] nicht einmal als christlichen Terminus fassen will, was aber sicher nach I, 15 zu verstehen ist und ebenso wenig als I, 21 ausgeführt wird). Will man also den Gelähmten zu Jesu bringen, so finden die Vier, welche ihn auf seinem Lager tragen, den Eingang des Hauses versperrt. Sie decken das Dach, unter welchem Jesus mit so vielen Zuhörern war, ab, graben sogar die Decke aus, ohne auf Jesum und seine dicht gedrängten Zuhörer unter ihr die mindeste Rücksicht zu nehmen, und lassen das Bett, auf welchem der Gelähmte lag, herab. Allerdings eine kühne, aber sehr gefährliche Scenerie! Gab es in Kapernaum keine Polizei? Lief das Volk nicht zusammen, um solches Beginnen zu hindern? Das ist denn doch auch für Wellhausen zu viel, so dass er die aramäische Grundlage, welche er später beweisen will[1]), zu Hülfe nimmt. „Auf aramäisch (vgl. zu VI, 17) könnte nun *ἀπεστέγασαν τὴν στέγην* heissen שקלוהי oder ארימוהי לאגרא. Das bedeutet aber ebenso gut: sie brachten ihn zum Dach hinauf.“ Das wäre im besten Falle kein grosser Unterschied. Das Locheinschlagen in der Decke über einer dichtgedrängten Menge kann Wellhausen selbst nicht beseitigen und es Niemandem verargen, den einfachen Vorgang bei Mt. hier von Mc. masslos übertrieben zu finden. Sollte sich in dem Folgenden das Blatt wenden zu Gunsten des Mc.?

Mt.	Mc.
Mt. IX, 2: *καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ Θάρσει, τέκνον· ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι.* [3] *καὶ ἰδού τινες τῶν γραμματέων εἶπαν ἐν ἑαυτοῖς· Οὗτος βλασφημεῖ.* [4] *καὶ εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν· Ἵνα τί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς*	Mc. II, 5: *καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ· Τέκνον, ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι.* [6] *ἦσαν δέ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν·* [7] *Τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ. τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας, εἰ μὴ*

[1]) Den Beweis findet man S. 48, wo zu Mc. VI, 17 bemerkt wird: „*Αὐτὸς* weist nach aramäischer Weise vor auf *Ἡρώδης* [wie

καρδίαις ὑμῶν; [5] τί γάρ ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν Ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν Ἔγειρε καὶ περιπάτει; [6] ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας (τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ), ἔγειρε, ἆρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου. [7] καὶ ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. [8] ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.

εἷς ὁ θεός; [8] καὶ εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς λέγει αὐτοῖς· [9] Τί τοῦτο διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ Ἀφέωνταί σου (σοι D) αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν Ἔγειρε καὶ ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει; [10] ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας (λέγει τῷ παραλυτικῷ), [11] σοὶ λέγω Ἔγειρε, ἆρον τόν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου. [12] καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων, ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἴδαμεν.

Auf welcher Seite ist die ursprünglichere Darstellung? Lassen wir es auf sich beruhen, dass Jesus bei Mc., dessen Anschaulichkeit man vor Wrede nicht genug rühmen konnte, die gläubigen Träger, welche über der durchlöcherten Decke geblieben sind, gar nicht zu sehen bekommt. Auch bei Mt. redet er den von ihnen Getragenen an und verkündigt ihm die Vergebung seiner Sünden. Diese Erklärung erscheint anwesenden Schriftgelehrten, welchen Mc. in dem gedrängt vollen Hause Sitzplätze verschafft, als Blasphemie. Auch Mc. lässt sie nur bei sich

wenn man nicht übersetzen dürfte: denn Herodes selbst hatte hingeschickt und den Johannes festgenommen!]. Ebenso VI, 1: αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος [einfach: Tochter der Herodias selbst], ferner D VI, 18 αὐτὴν [in Wahrheit hat D τὴν] γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου." Wenn man nicht triftigere Beweise vorbringen kann, steht es mit der aramäischen Grundlage des Mc. sehr schlecht. Semitische Ausdrucksweise bei Mc. erklärt sich sehr leicht aus seiner Abhängigkeit von Mt., bei welchem eine semitische Grundschrift sicher ist. Kein Wunder, dass Wellhausen bei Mc. den Ausdruck öfters nicht griechisch findet.

selbst reden, aber den stillen Vorwurf begründen durch den nicht ausgesprochenen Gedanken, dass Sündenvergebung nur dem Einen Gotte zusteht. An diese Gegner, deren Gedanken er durchschaut, richtet Jesus die Frage, was leichter sei zu sagen dem Gichtbrüchigen (*τῷ παραλυτικῷ* fehlt bei Mt.): „Vergeben sind deine Sünden," oder zu sagen: „Stehe auf und hebe dein Bett (*καὶ ἆρον τὸν κράβαττόν σου* fehlt bei Mt.) und wandle"? Nachdem also bei Mc. beide Worte schon als an den Gelähmten gerichtet bezeichnet sind, fährt Jesus hier fort: „Damit ihr aber wisset, dass Vollmacht hat des Menschen Sohn auf der Erde, Sünden zu vergeben (sagt er dem Gelähmten), sage ich dir: Stehe auf, hebe dein Bett auf und gehe weg in dein Haus." Die gleichmässige Unterbrechung der Worte Jesu durch „eine Art Bühnenanweisung", wie Wellhausen sagt, ist ein sicheres Zeichen schriftstellerischer Abhängigkeit. Aber wo ist diese Bühnenanweisung zu Hause? Bei Mc. ist sie keineswegs „erforderlich, weil die Adresse sich ändert". Die Adresse an den Gelähmten ist ja bei Mc. schon v. 9 ausdrücklich angegeben. Bei dem zweiten Jesusworte die Adresse zu wiederholen, konnte Mc. nur dadurch veranlasst werden, dass er sie hier in seiner Vorlage vorfand, eben bei unserem griechischen Mt., welcher sie vorher nicht angegeben hatte. Bei Mc. ist die wiederholte Adresse sogar überflüssig, weil er, wie ich längst und oft genug erinnert habe, als Correctur das die oratio directa fortsetzende *σοὶ λέγω* hinzufügt. Beides, die Ungefügigkeit und die Correctur, hat Lc. V, 24 von ihm aufgenommen. Unbedingt erforderlich war die unterbrechende „Bühnenanweisung" auch bei Mt. nicht. Aber bei der Übersetzung aus dem Semitischen mag sie als Fingerzeig nützlich erschienen sein. Wer hier den Marcus als Vorgänger des Matthäus festhält, kann auch etwa den Homer von Vergil abhängig gewesen sein lassen.

Auf „den Übersetzer" aus einem aramäischen Urmarcus in unserem griechischen Marcus geht freilich auch

Wellhausen in anderer Hinsicht zurück, aber mit welchem Rechte? Der kanonische Marcus lässt Jesum „sofort durch seinen [nach der Taufe durch Johannes erhaltenen] Geist“, also nicht als gemeinen, für sich selbst einer Taufe zur Sündenvergebung bedürftigen Menschensohn, erkennen, was die Schriftgelehrten „bei sich selbst überlegen“, und ihnen durch den Erfolg eines zweiten an den Gelähmten gerichteten Wortes den Beweis geben wollen, dass „Vollmacht hat des Menschen Sohn auf Erden, Sünden zu vergeben“. Der zur Sündenvergebung bevollmächtigte Menschensohn auf der Erde kann doch nicht, wie Wellhausen (S. 17 f.) den Ausspruch nach seinem ursprünglichen Sinne versteht, den „ausgezeichneten Sinn“ haben: „Der Mensch auf Erden darf Sünden vergeben als Rückschlag auf: Gott im Himmel [bei Mc. steht vor *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς* aber nicht *ὁ θεὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς*] darf es.“ Es ist nicht die Rede von „Menschen“ überhaupt mit dem nichtssagenden Zusatze „auf der Erde“, wie wenn es auch anderswo Menschen gäbe und auch anderswo gesündigt würde (gegen Mt. VI, 10), auch nicht davon, „dass Menschen die Befugnis haben können“, Sünden zu vergeben, sondern „der Menschensohn auf der Erde“ ist der Bevollmächtigte zu Sündenvergebung. Menschensohn, Menschenkind kann wohl jeder Mensch heissen. Es ist richtig, dass „im Aramäischen Sohn des Menschen gewöhnlich weiter nichts als Mensch [Jemand] bedeutet“. Aber Wellhausen hat nicht blos meine seit 1863 geführten Untersuchungen über den „Menschensohn“ überhaupt bei Seite gelassen, sondern auch meine (in dieser Zeitschrift 1898, IV, S. 498) an ihn gerichtete Hinweisung, dass syrische Übersetzungen (Pesch. u. s. w.) die Selbstbezeichnung Jesu als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nicht mit dem gewöhnlichen בר(א)נשא, sondern mit ברה דאנשא wiedergeben, keiner Beachtung gewürdigt. Hat Jesus den letzteren Ausdruck zu seiner Selbstbezeichnung gebraucht, so tritt der Unterschied von ersterem nur um so deutlicher hervor

Mt. IX, 8, wo das Volk Gott preist, welcher solche Vollmacht gegeben habe *τοῖς ἀνθρώποις* (לבנינשא). Wellhausen beruft sich gerade auf diese Stelle für seine Ansicht, dass der Menschensohn nur das Menschenkind bedeute: „Das richtige Verständnis ist merkwürdiger Weise noch in Mt. IX, 8 erhalten: der solche Befugnis den Menschen gegeben hat.“ Aber ist das dem Oberhaupte Gegebene nicht auch der Menschheit verliehen? Mussten nicht gerade Schriftgelehrte den „Menschensohn auf Erden“ auf Denjenigen beziehen, welchen Daniel VII, 13 „wie eines Menschen Sohn (כבר אנש) mit den Wolken des Himmels kommen sah, um die ewige Herrschaft über alle Völker der Erde“, über die Menschen anzutreten? Dass aber dieser vom Himmel herab auf die Erde gekommene Menschensohn an dem Privilegium des Einen Gottes, Sünden zu vergeben, teilnimmt, hebt gerade der kanonische Marcus nachdrücklich hervor. Wellhausen selbst schreibt: „Der Menschensohn ist messianische Selbstbezeichnung Jesu. Er gebraucht sie aber sonst bei Mc. erst seit dem Petrus-Bekenntnis [doch schon vorher II, 28] und auch dann nur gegenüber den Zwölfen [doch auch XIV, 62]. Hier dagegen lüftet er den Schleier, der sogar für seine Jünger noch über ihm liegt, mit einem Male freiwillig vor seinen Widersachern.“ Davon, dass der Menschensohn unverschleierte messianische Selbstbezeichnung Jesu sei, weiss Mt. XVI, 13 nichts und mag auch ich, auf bisher nicht widerlegte Gründe gestützt, nichts wissen. So weit hat aber Jesus gerade den Schriftgelehrten den Schleier gelüftet, dass er nicht als ein blosser, selbst der Sündenvergebung bedürftiger Menschensohn gelten wolle. Es ist bezeichnend für unseren theologische Liberalismus vulgaris, dass er die hohe Selbstbezeichnung Jesu auf die gemeine Bedeutung des Menschenkindes zurückgeführt hat, und nicht minder bezeichnend für Wellhausen's Urmarcus, welchen er für diesen Sinn herbeiruft, um den höheren Sinn erst durch den ganz

unerwiesenen „Übersetzer“ einer vermeintlichen „aramäischen Grundlage“ hereingebracht werden zu lassen.

Bei der Berufung Levi's Mc. II, 13—17 vermisst Wellhausen einen wahren Zusammenhang, da v. 14 Levi aufsteht und Jesu folgt, aber v. 15 umgekehrt Jesus mit in das Haus Levi's gegangen ist, nach Lc. V, 29 zu einem grossen Gastmahle. Mt. IX, 9—13 bietet solchen Anstoss nicht, da er den berufenen Matthäus folgen lässt in dessen (Jesu) Haus, wo viele Zöllner und Sünder zu Tische sitzen. Jesus als Gastgeber in seinem eigenen Hause zu Kapernaum (Mt. IV, 13; IX, 1; XIII, 2. 36) wird dem Marcus anstössig gewesen sein. Aber aus Mc. II, 17 schliesst Wellhausen (S. 19) selbst, dass Jesus der Einladende war, also Marcus unwillkürlich die Darstellung des Matthäus, welche er eben verlassen hatte, wieder voraussetzt.

Mc. II, 18—22 lässt dann nicht, wie Mt. IX, 14, blos die Johannes-Jünger, sondern auch die schon v. 16. 17 abgefertigten Pharisäer (diese also abermals) kommen und Jesum fragen: „Warum fasten die Johannes-Jünger und die Pharisäer, deine Jünger aber nicht?“ Dieses Exordium kann selbst Wellhausen (S. 20) nicht als ursprünglich aufrecht erhalten gegenüber Mt. IX, 14, wo nach den Pharisäern die Johannes-Jünger kommen und fragen: „Warum fasten wir und die Pharisäer viel, deine Jünger aber fasten nicht?“ Wellhausen schreibt: „Das Exordium stammt von späterer Redaction und fehlt bei Mt. und Lc.; zu *ἔρχονται* ist daher ein unbestimmtes Subject anzunehmen. Die [vermeintlich erst späterer Redaction angehörenden] Pharisäer sollen die Einleitung auch für v. 21. 22 passend machen. Noch deutlicher sind sie zugesetzt [warum nicht von Mc. selbst?] in der Frage, wo *οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων* blosse und sehr unpassende Imitation von *οἱ μ. Ἰωάννου* ist.“ Noch misslicher ist Wellhausen's Wahrnehmung „späterer Redaction“ Mc. II, 19. 20, wo Jesus sich als den (messianischen) Bräutigam bezeichnet und erst nach seinem Abschiede Fasten seiner

Jünger vorhersagt. Da nimmt Wellhausen einen Widerspruch wahr gegen den Grundplan des Mc., „dass Jesus schon hier [lange vor Mc. VIII, 31 f., aber auch Mt. XVI, 21 f.] seinen Tod verkündet, und dass er sich den Bräutigam nennt, d. h. nach der üblichen Vorstellung des Reiches Gottes als eines Hochzeitsmahls den Messias“. Die erstere Wahrnehmung ist insofern nicht unberechtigt, als sie auch das sicher nicht in der Urschrift überlieferte Matthäus-Evangelium betrifft, wo ich v. 15^b dem griechischen Übersetzer als Bearbeiter zuschreibe. Aber der (messianische) Bräutigam lässt sich ebenso wenig beseitigen wie der einzigartige Menschensohn Mc. II, 10. Und wenn Mc. II, 20 über Mt. IX, 15^b *τότε νηστεύσουσιν* hinausgeht durch *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, so bietet er eine Zuthat, welche Lc. V, 35 allen Grund hatte zu verbessern: *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*. Wellhausen erklärt: „Nach Jesu Tode wichen seine Jünger von seiner Praxis [nicht zu fasten] ab. Marcus lässt aber Jesum schon von einem bestimmten [Wochen]tage des künftigen Jünger-Fastens, dem Freitage, sprechen, was dem Matthäus fern lag, dem Lucas unpassend erschien.“

Bei dem Ährenraufen der Jünger an einem Sabbat II, 25—28 beseitigt Wellhausen das *ὁδὸν ποιεῖν* der Ähren raufenden Jünger, was weder Mt. XII, 1 noch Lc. VI, 1 kannte, durch die Erklärung „im Vorübergehen“ (en passant). = *ὁδοποιοῦντες*, was nicht angeht. Mc. erzählt, ohne den Hunger der Jünger zu erwähnen, ihr nicht einmal an Wochentagen statthaftes Reisen durch die Saatfelder, deren Ähren sie ausraufen. An ein blosses Vorübergehen hat Mc. nicht gedacht, ist vielmehr durch das lateinische ‘iter facere’ verleitet worden zu einem ungriechischen Ausdruck. Die das Ährenraufen am Sabbat rügenden Pharisäer verweist dann Jesus (Mc. II, 24—26, wie Mt. XII, 3. 4) auf das Beispiel David’s, welcher seinen Hunger mit den Schaubroten stillte. Dagegen fehlt bei Mc. das Beispiel der nach dem Gesetze auch am Sabbat in dem Heiligtum

(„noch Höheres ist hier") arbeitenden Priester nebst der zu Barmherzigkeit mahnenden Schriftstelle Hos. VI, 6, womit Mt. XII, 5–7 so schön die Schlussworte einleitet: *κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* Nur dieses Beispiel, welches Mc. auslässt, betrifft die Sabbatfrage. Der Menschensohn, welcher, höher als das Heiligtum, auch Herr des Sabbats ist, würde nicht stimmen zu der „latenten Messianität" Jesu bei Marcus. Dieser Evangelist bietet II, 27 vielmehr das gewöhnliche Menschenkind, den Menschen, um dessen willen der Sabbat ward. Aber den hohen Menschensohn verleugnet doch auch Mc. nicht in dem nicht begründenden, sondern folgenden Schlussworte: *ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.* Wellhausen sagt freilich: „Auch hier, wie in II, 10, ist der Mensch fälschlich zum Menschensohn erhöht und aus demselben Grunde: eine solche *ἐξουσία* kann nur der Mensch haben." Da Gottes Herrschaft über den Sabbat ausser Frage steht, würde des Menschen Herrschaft über ihn nur die *ἐξουσία* der Tiere ausschliessen! Und wenn der Mensch, eigentlich nur der Israelit, sich im Notfalle über das Sabbatgebot hinwegsetzen darf, ist er doch noch nicht Herr auch über den Sabbat, sondern nur der Menschensohn, welcher höher ist als selbst das Heiligtum. Nicht „verräterischer Weise", sondern richtig setzt Mt. XII, 8 noch kein *καὶ* vor *σαββάτου*, wie Mc. II, 28 und Lc. V, 5, welche das Sabbat-Beispiel vorher ausgelassen haben und wohl an die allgemeine Herrschaft des Menschen über die Schöpfung gedacht haben werden.

Dass die Sabbat-Heilung der verdorrten Hand Mc. III, 1—6 (bei welcher Wellhausen das alte Hebräer-Evangelium nicht einmal vergleicht), die den Gegensatz der Pharisäer bis zur Beratschlagung seiner Vernichtung steigert, verfrüht erscheint, erkennt auch Wellhausen an. Er meint sogar (S. 26) nachgewiesen zu haben, dass v. 6 zu v. 1—5 nicht passe, vielmehr Überleitung zu v. 7 sei.

In seiner dritten (oder zweiten) Gruppe von

„Jesus in Kapernaum" (Mc. III, 7—35) findet Wellhausen eingelegte Redactionsstücke, so dass der ursprüngliche Zusammenhang mit II, 1—III, 6 erst III, 20—35 hergestellt werde.

Zu Mc. III, 7—13 bemerkt Wellhausen: „Man denkt, Jesus ziehe sich vor den Gegnern zurück (*ἀναχωρεῖν* bei Mc. nur hier), aber in § 17 [Mc. III, 20—30] setzt er den gefährlichen Streit mit ihnen fort, und von einem Ausweichen in die Einsamkeit, überhaupt von einer wirklichen Ortsveränderung merkt man nichts. Er bleibt in Kapernaum, und der Zudrang zu ihm wird immer grösser." Deshalb befiehlt er seinen Jüngern, ein Schifflein bereit zu halten[1]). Die unsauberen Geister aber, welche ihn als den Sohn Gottes anschreien, bedroht er, weil sie ihn nicht offenbar machen sollen (III, 11. 12).

Bei Mt. XII, 15. 16 zieht Jesus sich vor den Pharisäern, welche ihn zu verderben beschlossen haben, wirklich zurück (*ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν*); viele Volkshaufen folgen ihm, welche er sämtlich heilt und bedroht, dass sie ihn (in seiner Zurückgezogenheit den Pharisäern) nicht offenbar machen sollen. Hat Mt. etwa den Mc. verbessert, dessen seltsames *ἀνεχώρησεν* erklärt, die grosse Volksmenge aus Galiläa, Judäa, Jerusalem, Idumäa, Ostjordanland, um Tyrus und Sidon, weil er sie so ziemlich für die Bergrede verbraucht hatte (IV, 24. 25), und das Zufluchtsschiff

---

[1]) Mc. III, 9. 10 *καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον, ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν· πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἅψωνται ὅσοι εἶχον μάστιγας.* Die rostra naviculae dienen hier nicht als rostra oratoris populum in litore congregatum docentis (wie IV, 1), sondern sollen den die Kranken Heilenden vor lästiger Zudringlichkeit schützen. Hätte Mc. Jesum bei übergrosser Zudringlichkeit von dem Schifflein auch nicht den geringsten Gebrauch machen lassen, so wäre dieser Zug sinnlos. Aber zur Schau soll das Schifflein nicht bereit gehalten werden, sondern als Zuflucht bei übergrossem Zudrange dienen. Allerdings ein Vorspiel der Schiffsrostra des Gleichnisvortrags, aber kein so gelungenes, dass man sein Fehlen bei Mt. als Nachteil ansehen dürfte.

hier weggelassen, die Dämonen beseitigt, weil er von der Liebhaberei des Mc., ihnen das Ausplaudern des höheren Wesens Jesu verwehrt, gewissermassen einen Maulkorb angelegt werden zu lassen (I, 25. 34), nichts wissen wollte? Wer keine Neigung hat, alles möglichst auf den Kopf zu stellen, muss gerade hier die Ursprünglichkeit des Mt. anerkennen und die eigenartige Verarbeitung der Mt.-Vorlage durch Mc. bestätigt finden.

Bei Mc. kann auch Wellhausen (S. 26) hier keine concrete Erzählung finden, sondern in Wahrheit ein Resumé von gleichbleibenden und stets sich wiederholenden Vorgängen, ein eingelegtes Redactionsstück, welches vielleicht dicht vor Mc. IV, 1—9 stehen sollte: „Jesus im Gedränge am See, so dass ein Schiff für ihn bereit gehalten wird.“ Dann verlässt Jesus den See und steigt „auf den Berg“ (Mc. III, 13 *εἰς τὸ ὄρος*, wörtlich wie Mt. V, 1; Lc. VI, 12), aber nicht, um dort die grosse Rede zu halten, deren Eindruck Mc. I, 22 in der Synagoge von Kapernaum vorweggenommen hat, deren Zuhörerschaft aus allen möglichen Landen (Mt. IV, 24. 25) er hier am See zurückbleiben lässt, sondern um aus seiner Jüngerschaft die Zwölf zu ernennen, deren Verzeichnis Mt. X, 2—4 in sechs Paaren unmittelbar vor der Anweisungsrede zu ihrem Berufe bietet. Wellhausen findet auch hier keinen historischen Act, sondern vielmehr Statistik in historischer Darstellung, „ein Verzeichnis in Form einer Scene auf hoher Bühne“, welches nicht ganz zu dem vorher Berichteten stimme. Es fehlt ja Levi (Mc. II, 14), welchen auch ich mit Matthäus (Mt. IX, 5) nicht verselbigen kann. „Andreas erscheint im Widerspruch zu § 5 [Mc. I, 16—20] schon hier nicht mehr unter den ersten Vier [Drei], woran Mt. und Lc. sich mit Fug gestossen haben.“ Davon sagt Wellhausen freilich nichts, dass die paarweise Aufzählung der Zwölf bei Mt., welche noch Lc. VI, 14—16 bewahrt hat, bei Mc. gestört ist durch Voranstellung der Drei, welchen Jesus neue Namen gab. Die wirkliche Aus-

sendung der Zwölf lässt Mc. selbst VI, 7—13, wo Wellhausen (S. 46) gleichfalls keine historische Tradition findet, paarweise geschehen sein. Wird da nicht die matthäische Paarung, welche hier gestört ist, nachträglich bestätigt? Und sollte Mc. als der erste kanonische Evangelist noch kein Verzeichnis der Zwölf geboten haben, welches doch erst bei dem letzten fehlt?

Den durch „eingelegte Redactionsstücke" gestörten Zusammenhang findet Wellhausen wieder hergestellt durch Mc. III, 20—35, wo mit Mc. II, 1—III, 6 ganz analoge Erzählungen mit einem prägnanten Worte am Schluss geboten werden. Allerdings geht Jesus von dem Berge in ein Haus, wo wieder so viel Volk zusammenkommt, dass man nicht einmal Brot essen kann. Da ziehen die Verwandten Jesu aus, um ihn festzunehmen, denn sie sagten: „Er ist von Sinnen." Die von Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten behaupten, Jesus habe den Beelzebub und treibe durch den Obersten der Dämonen die Dämonen aus, welche Aussage bei Mt. XII, 24 gut veranlasst wird durch die eben geschehene und von dem Volke als eine That des Davidssohnes gepriesene Heilung eines Besessenen[1]). Jesus als Davidssohn fehlt auch sonst bei Mc. Einige der Schriftgelehrten von Jerusalem lässt Mc. VII, 1 (in wesentlichem Einklange mit

[1]) Bei Mc., welcher Jesum eben erst (III, 11) die unsauberen Geister mundtot gemacht haben liess, konnte nicht wohl schon wieder ein Besessener geheilt werden, wobei die Hauptsache bisher fast immer das Stummmachen war. Gerade von der Stummheit wird der blinde und stumme Besessene des Mt. geheilt, so dass er reden und sehen kann. Zum Ersatz lässt Mc. Jesum selbst von seinen eigenen Verwandten gewissermassen als einen Besessenen bezeichnet werden (ὅτι ἐξέστη), ohne zu bedenken, dass Jesus alsbald (VI, 1) nach seiner Vaterstadt geht, von wo die Verwandten, um ihn festzunehmen, ausgegangen waren. Dass Mc. von der Geburt Jesu aus der Jungfrau noch keine Kenntnis gehabt hätte, ergiebt sich aus diesem eigentümlichen Zuge ebenso wenig als für den lucanischen Erzähler der Geburtsgeschichte aus Lc. II, 33. 48.

Mt. XV, 1) bei dem unterlassenen Händewaschen der Jünger auftreten. Hier, wo sie unveranlasst auftreten, sollen sie nach Wellhausen (S. 27) nur den Superlativ der bisherigen Gegner, die giftigste Art des Otterngezüchtes bedeuten. Seine Antwort auf die Aussage der Schriftgelehrten, dass er einen unsauberen Geist habe, giebt Jesus bei Mc. III, 23—30 in Gleichnissen oder bildlicher Rede. Gleichwohl findet Wellhausen das Wort v. 27 von dem Gewaltigen „eher störend als förderlich" [1]. Weshalb Mc. III, 20 Jesum und die Zwölf vom Berge in ein Haus gehen liess, erhellt vollends aus Mc. III, 31—35, dem Besuche seiner Mutter und Brüder. Bei Mt. XII, 46 wird Jesu, als er zu den Volkshaufen redet, gemeldet, dass seine Mutter und Brüder standen *ἔξω* (ausserhalb des Volkskreises), *ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι*. Bei Mc., welcher die Verwandten gekommen sein liess, um Jesum festzunehmen, wird nur gemeldet III, 32: *ἰδοὺ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ζητοῦσίν σε*. Das *ἔξω* wird Mc. von einem Hause verstanden und dieses III, 20 als von Volkshaufen überfüllt voraus eingeführt haben. Der ganze Abschnitt erklärt sich so einfach als Verarbeitung der Vorlage des Mt., dass man zu seiner Erklärung wahrlich keine eingelegten Redactionsstücke anzunehmen genötigt ist.

Die dritte Gruppe von Jesus in Kapernaum ist bei Wellhausen Mc. IV, 1—VI, 13.

Den Anfang macht der Gleichnisvortrag Mc. IV, 1—34. Nachdem Jesus schon III, 23 zu den Gegnern *ἐν παραβολαῖς* geredet hat, belehrt er hier das an dem See auf dem Lande stehende Volk von dem vorher als Zufluchtsort gebrauchten Schiffe aus, dessen rostra ihm erst jetzt als Rednerbühne dienen. Gleichnisse werden Mc. IV, 33. 34 ausdrücklich als die ausschliessliche Art seines

[1]) Wichtiger ist es mir, dass das strenge Wort Mt. XII, 30 *ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστιν* bei Mc. fehlt. Dagegen Mc. IX, 40 *ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστιν*. Beides bei Lc. IX, 50. XI, 23. Die Reihenfolge Mt., Mc., Lc. bewährt sich überall.

λαλεῖν τὸν λόγον vor dem Volke (Mc. II, 2) bezeichnet. Schon deshalb konnte die in den Rahmen einer Volksrede gefasste Bergrede ja bei Mc. keine Aufnahme finden, weder zu Kapernaum, wo nur ihr Eindruck berichtet wird (I, 22), noch auf dem Berge, wo nur die Zwölf ernannt werden (III, 13 f.). Wie Jesu Verkündigung der Erfüllung der Zeit und des Glauben erfordernden Evangeliums in der Synagoge zu Kapernaum ausgeführt war, hat der mysteriöse Marcus seinen Lesern vorenthalten. Hier lässt er Jesum dem Volke das Mysterium des Gottesreiches, aber in Gleichnissen, vortragen, damit sie es nicht verstehen und durch Bekehrung Vergebung ihrer Sünden erhalten sollten. Diesen Evangelisten kann auch Wellhausen so, wie er ist, nicht als den ältesten anerkennen.

Schon nach dem Vortrage des ersten Gleichnisses, vom Säemann, Mc. IV, 3—9, wird Jesus wieder „allein", was Mc. IV, 10 uns vorstellig zu machen überlässt[1]). Dass er noch weitere Gleichnisse dem Volke an dem See vorgetragen habe, berichtet Mc. nicht, sondern nur schliesslich (IV, 33. 34), dass Jesus in vielen solchen Gleichnissen *ἐλάλει αὐτοῖς* (Mt. XIII, 34 *τοῖς ὄχλοις*) *τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν* (wirklich verstehen?)· *χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς* (*ἰδίοις*) *μαθηταῖς ἐπέλυε πάντα* (vgl. VII, 17).

Nachdem das Volk verschwunden ist, befragen Mc.

---

[1]) Wellhausen fragt: „Tritt hier ein Scenenwechsel ein, so dass Jesus das Schiff verlässt und fürderhin nicht mehr zu dem Volke redet?" Das würde sich mit IV, 33. 34 nicht reimen. Oder soll man sich seine Begleiter samt den Zwölfen mit ihm im Schiff denken? Das ist kaum möglich." Warum denn nicht? Mt. lässt das Volk nicht auf einmal verschwunden sein, sondern nach der Unterbrechung des Gespräches mit den Jüngern XIII, 10—23 Jesum noch drei weitere Gleichnisse (XIII, 24—33) dem Volke vortragen. Erst nach einer Schlussbemerkung über die Gleichnisse folgt die Entlassung des Volkes und das Gehen Jesu in sein Haus, ein Scenenwechsel, welchem die Erklärung des zweiten Gleichnisses für die Jünger und drei weitere Gleichnisse folgen.

IV, 10 den „allein gewordenen" Jesus οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς (τίς εἴη ἡ παραβολὴ αὕτη D). Wellhausen stutzt: „Es fällt ferner auf, dass statt der Jünger die Zwölf genannt werden, und dass sie neben den Begleitern in zweiter Linie stehen; sie scheinen nachgetragen zu sein." Gewiss nicht. Mc. hat ja III, 13 f. aus dem ganzen Jüngerkreise, zu welchem er auch den Levi II, 14 gerechnet haben wird, die Zwölf auserwählt sein lassen. Ein weiterer Jüngerkreis, welcher bei Lc. X, 1 in die Zahl der Weltnationen (70 oder 72) gefasst ist neben der Zwölfzahl der Apostel, welche den Stämmen Israels entspricht. Jesu Antwort Mc. IV, 11. 12 ist auch für Wellhausen befremdlich. Da wird scharf unterschieden zwischen den Jüngern, welchen gegeben ist, zu erkennen das Geheimnis des Gottesreiches, und jenen da draussen (ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω), welchen alles in Gleichnissen wird, „damit sie sehend sehen und nicht (ein)sehen und hörend hören und nicht verstehen, auf dass sie sich nicht bekehren und ihnen vergeben werde". Eine esoterische Lehre für die Jünger, dagegen der exoterische Vortrag in Gleichnissen für das Volk, damit es sich nicht bekehre und Vergebung erhalte! Dass dieser Esoterismus durch Mc. IV, 33. 34 bestätigt wird, muss Wellhausen „halbwegs" anerkennen, sucht aber Hülfe gegen ihn in anderen Stellen dieses Abschnittes und in dem Zusammenhange. Widersprechen soll schon der Sinn des ersten Gleichnisses. „Sie verstehen alle das Wort, aber sie beherzigen es sehr ungleichartig." Die „neben dem Wege", deren Samen die Vögel fressen? Die durch das Steinige Bezeichneten, in welchen der Same nach Sonnenaufgang verdorrt? Die durch die Dornen Dargestellten, in welchen der Same erstickt wird? Die Hörer des Gleichnisses können doch nicht gemeint sein, da nicht einmal die Jünger es verstanden haben (IV, 13). Jenem Esoterismus soll vollends widersprechen das nicht unter den Scheffel oder unter das Bett zu stellende Licht (IV, 21), was sich doch

nur auf die Erkenntnisfähigen oder auf die Leute des guten Landes beziehen kann. Und Mc. IV, 11. 12 sollte ein Nachtrag sein, „wenngleich auch IV, 10 in seiner jetzigen Gestalt Spuren von späterer Redaction an sich trägt“. Deutlicher kann man es nicht zeigen, dass „die spätere Redaction“ nur eine Ausflucht der Verlegenheit ist, in welche man durch den wirklichen Mc. versetzt wird. Die Ansicht von den Gleichnissen als der Vortragsweise Jesu für das Volk, damit dieses, welchem die Erkenntnis des Gottesreichsgeheimnisses nicht gegeben ist, bei äusserlichem Hören nicht zur Einsicht und durch Bekehrung zur Vergebung gelange, ist dem Marcus eigentümlich und dient nichts weniger als zur Bestätigung seines vermeintlichen Vorgangs vor unseren anderen Evangelisten. Bei Mt. XIII, 11—15 sagt Jesus wohl, den Jüngern sei es gegeben, zu erkennen das Geheimnis des Himmelreiches, jenem (dem Volke) aber nicht. Deshalb rede er in Gleichnissen zu ihnen, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören noch verstehen, also nicht fähig sind für die Geheimnisse des Himmelreiches. So werde (an) ihnen erfüllt die Prophetie des Jesaja VI, 9. 10 von Denjenigen, deren Herz verstockt ward, um nicht durch Bekehrung Heilung zu finden. Was bei Mt. Grund für den Gleichnisvortrag ist, erscheint bei Mc. als dessen Zweck und Absicht. Ganz durchführen kann freilich auch Mc. eine so überspannte Ansicht nicht (IV, 33 *καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν*). Aber der Esoterismus hängt unzertrennlich zusammen mit dem geflissentlichen Bestreben, die Veröffentlichung des Hauptgeheimnisses von der Messianität Jesu zu verhüten (I, 24. 34. 44; III, 12). Der mysteriöse Marcus ist notwendig auch Esoteriker.

Die Erklärung des plötzlich „allein“ gewordenen und von seiner Begleitung befragten Jesus über die Gleichnisse überhaupt und seine Erklärung des ersten Gleichnisses (IV, 10—20) ist augenscheinlich eine Unterbrechung des Zusammenhangs, wenn Mc. IV, 21 (*καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*) ja

fortfährt mit weiteren Gleichnissen für das Volk, ähnlich IV, 26. 30. Unterbrochen wird auch bei Mt. der Vortrag der sieben Gleichnisse für das Volk, zuerst, wie bei Mc., durch die Erklärung über den Gleichnisvortrag nebst Deutung des ersten Gleichnisses (XIII, 10–23), dann nach dem zweiten, dritten (auch Mc. IV, 30—32 erhaltenen), vierten Gleichnis durch eine Schlussbemerkung (XIII, 34. 35, von der bei Mc. IV, 33. 34 hauptsächlich durch Hervorhebung der Erfüllung einer Schriftstelle unterschieden). Obwohl Jesus nun das Volk entlässt und in das Haus (zu Kapernaum) geht, folgen doch noch ausser der nachträglichen Erklärung des zweiten Gleichnisses für die Jünger (XIII, 45) drei letzte Gleichnisse (XIII, 44—48), das siebente mit beigefügter Erklärung (XIII, 49. 50) und Schlussworten Jesu an die Jünger (XIII, 51. 52). Wer sieht es diesem Abschnitt bei Mt. nicht an, dass eine geschlossene Siebenzahl von Gleichnissen unterbrochen ward durch Erklärungen und Deutungen, welche ein Bearbeiter weder vollständig noch immer an der rechten Stelle eingefügt hat!

Von den (ich sage: matthäistischen) Unterbrechungen finden wir bei Mc. IV, 10—20 die erste wesentlich wieder. Dann fährt Mc. IV, 21—25 fort mit: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*, nach dem Zusammenhange zu den Jüngern, aber der Sache nach und nach IV, 33. 34 zu dem plötzlich verschwundenen Volke, wie unleugbar bei Mt. XIII, 24 *ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων*. An erster Stelle, um das Bildwort Jesu vom Licht und Scheffel, was wir auch bei Mt. V, 15 lesen, mitzuteilen. Darauf drückt dann Mc., wie bei dem ersten, richtigen Gleichnis (IV, 9), den Parabelstempel: „Wenn Jemand Ohren hat, zu hören, so höre er." Das zweite, kaum noch bildliche Jesuswort Mt. VII, 1 von Maass und Messen wird feierlich eingeleitet: „Sehet, was ihr höret," und begründet durch das Jesuswort von dem Habenden und dem nicht Habenden Mt. XIII, 12 (XXV, 29), an dessen Stelle wir eben vorher bei Mc. (IV, 10) lasen: *ἐκείνοις δὲ τοῖς*

ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται. Derselbe Marcus, welcher III, 23 einen bildlichen Vergleich Jesu *ἐν παραβολαῖς* geredet sein liess, wird hier einigermassen bildliche Aussprüche Jesu zusammengestellt und zu Parabeln gestempelt haben. Wer die Zugehörigkeit der beiden Kernworte Jesu zu den grossen Reden erkannt hat, kann nicht mit Wellhausen urteilen: „Im Allgemeinen hat die Vereinzelung und die rein äusserliche Aufreihung der Sprüche [welche in Wahrheit von den grossen Reden Jesu unzertrennlich sind] die Präsumtion des Ursprünglichen für sich."

Die höchste Ursprünglichkeit schreibt Wellhausen vollends dem zweiten Gleichnisse Mc. IV, 26—29 zu, an dessen Stelle Mt. XIII, 24—30 das Gleichnis vom Unkraut im Weizen bietet und hinterher erklärt werden lässt (XIII, 36—43). Das Reich Gottes wird hinsichtlich unseres Verhaltens zu ihm verglichen mit einer Aussaat, welche der Mensch, ohne irgend einzugreifen, ja nur um sie sich zu kümmern, wachsen lässt bis zur Zeit der Ernte. Er schläft bei Nacht und steht auf bei Tage, die Saat spriesst und erwächst, *ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός*, d. h. nicht: „er weiss nicht, wie", sondern: wie er selbst nicht weiss [1]). Von selbst bringt

---

[1]) Jülicher (Gleichnisreden Jesu II, 540) bemerkt wohl: „Das Nichtwissen des Mannes erstreckt sich aber nicht auf die Thatsache des Aufgehens und Emporwachsens — welcher Landmann bemerkt das nicht! —, sondern auf das Wie dieses Aufgehens." Er vergleicht Philo de opif. mundi (60) 166: *στέρησιν αὐτομάτων ἀγαθῶν, ἅπερ ἐδιδάχθη φέρειν ἡ γῆ δίχα γεωργικῆς ἐπιστήμης.* Allein, welcher Landmann sinnt wohl darüber nach, wie das Aufgehen und Emporwachsen des Samens zu Stande kommt? Die *γεωργικὴ ἐπιστήμη* ist doch nicht Botanik. Bei dem wirklichen Landmann kann das, was, „wie er selbst nicht weiss", geschieht, nur dasjenige sein, um was er sich nicht bekümmert. Der Landmann dieses Gleichnisses wirft den Samen auf das Land, geht dann zu Bette bei Nacht, steht auf bei Tage, lässt aber die Saat aufspriessen und emporwachsen, wie er selbst nicht weiss, d. h. er sieht nicht einmal nach, denkt nicht daran, die Vögel zu verscheuchen, das Wild abzuwehren u. dgl. Das bereite Land

das Land Frucht, erst Halm, dann Ähre, dann ausgewachsenen Weizen in der Ähre. Erst wenn die Frucht es gestattet, entsendet der Mensch die Sichel, weil die Ernte da ist. Was man in dem Reiche Gottes aussäet, soll man ohne alles Eingreifen, ja, ohne sich um sein Wachstum zu kümmern, gedeihen lassen bis zur Reife der Ernte. Da findet Wellhausen „die herrliche Parabel", zu welcher die meisten Exegeten alter- und neuer Zeit kein Verhältnis haben finden können, richtig verstanden von Goethe: mein Acker ist die Zeit. Allein, wer in der Zeit säet, dann aber nichts weiter thut, wird auch nach Goethe kaum ernten. Dieses Gleichnis, welches den Aussäenden in dem Reiche Gottes weiter nicht das Geringste thun lässt bis zur Einernte des Gereiften, sollte von Mt. (und Lc.) wohl vorgefunden, aber nicht wiederholt worden sein? Dass der in den Acker des Himmelreiches Aussäende nicht in die wachsende Saat eingreifen soll bis zur Zeit der Ernte, lehrt auch das Gleichnis bei Mt. Auch da schläft der Herr mit allen Leuten. Aber während er das Saatfeld unbewacht lässt, kommt sein Feind und säet darauf Afterweizen. Da wächst die Saat des Herrn keineswegs auf, „wie er selbst nicht weiss", sondern seine Leute melden ihm das Aufspriessen des Unkrautes und bringen ein Eingreifen durch Ausraufung in Frage. Nur solches Eingreifen vor der Zeit der Ernte weist der Herr ab. Bei Mc., wo der Mensch jede Nacht ruhig schläft, ohne dass ein Feind kommt und seine Aussaat verdirbt, bei Tage sich nicht einmal die Mühe giebt, zu erkennen, wie die Saat aufspriesst, wo das Land von selbst Frucht bringt, kann ein Eingreifen des Menschen in die wachsende Saat nicht einmal in Frage kommen. Zwischen Aussaat und Ernte hat der Mensch gar nichts zu thun. Ist solches Nichtsthun des Menschen aber so selbstverständlich, wie

---

bringt ja von selbst, ohne sein Zuthun Frucht und bedarf seiner Thätigkeit erst bei der Ernte. „Die Erde giebt alles freiwillig her."

man wohl für ein Lotterieloos Geld anlegt, aber erst, wenn das Loos, wie man selbst nicht weiss, gezogen ist, einerntet, so fragt sich: wozu dieses Gleichnis? Auch wenn es zu zuversichtlichem Gottvertrauen auffordern soll, ist es eine sehr bedenkliche Lehre, dass der Mensch in Sachen des Gottesreiches gar nichts thun, alles einer Art von Kismet überlassen soll. Zu verstehen ist dieses Gleichnis nur als eine wenig glückliche Abschwächung des matthäischen von dem Unkraut im Weizen[1]). Die Deutung Mt. XIII, 36—43, dass die Aussaat des Menschensohnes durch den Teufel verderbt ward, mochte dem Marcus wohl bedenklich erscheinen.

Das dritte Gleichnis des Mt. XIII, 31. 32 vom Senfkorn ist auch das dritte eigentliche Gleichnis bei Mc. IV, 30—32, wird hier aber eingeleitet durch die Reflexion: „Womit sollen wir vergleichen das Reich Gottes? oder mit welchem Gleichnis sollen wir es abbilden?“ Das vierte Gleichnis des Mt. XIII, 33, vom Sauerteig, lässt Mc. weg, um mit Mt. XIII, 34. 35, nur endgültiger, zu schliessen: *καὶ τοιαύταις παραβολαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον* (vgl. II, 2), *καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν· χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς (ἰδίοις) μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.* Verleugnet Mc. hier etwa, was er IV, 11. 12 über die mit Erkenntnis des Gottesreichsgeheimnisses begabten Jünger und die hörenden und nicht verstehenden Volksleute gesagt hat? Wellhausen meint, v. 34 stamme von derselben Hand, die IV, 11. 12 „zugesetzt hat“. Aber weder

---

[1]) Jülicher (II, 545) schreibt wohl: „Eine Gleichnisrede, so original, so tiefsinnig und glaubensstark, aber auch so ganz ‚aus Einem Guss‘ (J. Weiss), dass ihre Echtheit zu bestreiten um nichts kecker ist, als sie erst durch Mc. aus einer umfänglichen Gleichnisrede, der vom Unkraut unter dem Weizen Mt. XIII, 24 f., unter Escamotirung unbequemer Bestandteile componirt sein zu lassen.“ In Wahrheit wird es Keckheit sein, dieses Gleichnis, welches „den argen, bösen Feind“ gar nicht kennt, zu erklären in dem Sinne: Das Reich muss uns doch bleiben.

dort noch hier sollte von Zusätzen die Rede sein. Im Gegenteil tritt hier die dem Mc. eigene und zu seinem Mysterienwesen gehörende Unterscheidung des Exoterischen und des Esoterischen wieder deutlich hervor. Exoterisch die Lehrrede in Gleichnissen für die Volksleute, wie sie zu vernehmen vermochten, nur äusserlich, nicht innerlich, esoterisch die private Auflösung aller Gleichnisse für die Jünger. Dass Mc., welcher das Gleichnis vom Sauerteig Mt. XIII, 33 bereits übergangen hatte, den Mt. XIII, 36—52 nach solchem Schlusse nicht noch mit seinen drei letzten Gleichnissen bis zum endgültigen Schlusse begleitet, ist sehr begreiflich. So bietet er denn statt der matthäischen Siebenzahl von Gleichnissen deren nur drei richtige, und zwar an den entsprechenden Stellen, nur das zweite ganz entkräftet, und vorher ein paar zu Parabeln gestempelte Kernworte Jesu. Wie es mit dem Vorgange des Mc. vor Mt. in Wirklichkeit steht, kann man schon aus der versuchten Beseitigung von Mc. IV, 11. 12. 34 ersehen.

Die vierte (oder fünfte) Gruppe von Jesu in Kapernaum erstreckt sich bei Wellhausen von Mc. IV, 35 bis VI, 13 und soll „nur wenige, aber sehr lebendige und für Mc. charakteristische Erzählungen“ umfassen.

Die Stillung des Sturmes, welche Mt. VIII, 23—27 weit früher bringt, knüpft Mc. (IV, 35—41) an die grosse Volksmenge an, welche Jesus von einem Schiffe auf dem Galiläischen See aus in Gleichnissen belehrt hat (IV, 2). Am Abend desselben Tages befiehlt er die Überfahrt auf das jenseitige Ufer. Die Jünger entlassen das Volk, welches freilich schon IV, 10 verschwunden war, doch IV, 33. 34 wieder vorausgesetzt ward. Dann *παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ᾽ αὐτοῦ* (IV, 35. 36). Diese Einleitung, welche Mt. und Lc. mit Recht nicht „respectiren“, kann auch Wellhausen nicht für ursprünglich halten. Wie er IV, 34 für einen Redactionszusatz erklärt hat, so lässt er auch hier eine Re-

daction, besonders durch ὡς ἦν, die Veränderung der Lage verdeckt haben. „Jesus ist hier am Land und wird von den Jüngern in das Schiff (ἐν τῷ πλοίῳ = εἰς τὸ πλοῖον, vgl. V, 30) aufgenommen. . . . Dass auch noch andere Schiffe dabei waren, trägt für den Zusammenhang nichts aus und weist auf wirkliche Tradition hin.“ Am Ende soll dieser (auch nach V, 21 überflüssige) Zug nur die Entlassung des Volkes vorstellbar machen. Welches Recht haben wir, eine ursprünglichere Einleitung als diese vorliegende in maiorem Marci gloriam vorauszusetzen? In der Erzählung selbst lässt Wellhausen gerade die Hauptsache ausser Acht. Bei Mt. VIII, 27 sind es die Schiffsleute, welche nach der Stillung des Sturmes sich verwundern über Den, welchem Winde und See gehorchen. Bei Mc. sind es die Jünger, welche in grosse Furcht geraten und zu einander sagen: „Wer ist also Dieser, dass sowohl Wind als auch See ihm gehorchen“ (IV, 44)! Mit Grund meine ich darauf hingewiesen zu haben, dass bei Mc., nachdem die Unempfänglichkeit des Volks erklärt ist (IV, 10. 11), die weitere Darstellung bis zum Bekenntnis des Petrus VIII, 29 hinzielt auf die allmähliche Entwickelung der Empfänglichkeit der Jüngerschaft. Zunächst ist es die Übermacht Jesu über Wind und See, was auf sie den unheimlichen Eindruck der Furcht macht (vgl. V, 15. 20).

Die Teufelaustreibung bei den Gerasenern Mc. V, 1—20, welche bei Mt. VIII, 29 nach der Versuchung (IV, 3. 6) die erste und unbedingte Anerkennung Jesu als Sohn Gottes von dämonischer Seite bietet, führt uns bei Mc. wieder zurück auf solche bereits früher (I, 24; III, 11) berichtete Anerkennung. Auf heidnischem Gebiete brauchte der Veröffentlichung kaum vorgebeugt zu werden. V, 19 fordert Jesus den geheilten Besessenen sogar zur Veröffentlichung des Vorgangs auf. Auf Jesu Rückfahrt nach Kapernaum folgt auch bei Mc. V, 21—43

die Auferweckung des Mägdleins nebst Heilung der Blutflüssigen. Wie ist es nur möglich, gerade hier den Vorgang des Mc. vor Mt. aufrecht zu erhalten! Abgesehen von dem wieder latinisirenden Ausdruck V, 23 *ἐσχάτως ἔχει* zeugt gegen höhere Ursprünglichkeit schon die Materialisirung der Wunderwirksamkeit Jesu. Bei Mt. IX, 21 sagt die Blutflüssige wohl auch schon bei sich selbst: „Wenn ich nur berührt haben werde den Saum seines Gewandes, werde ich errettet werden.“ Aber durch die blosse Berührung des Gewandes, welche Jesus bemerkt, wird sie noch nicht geheilt, sondern erst nach den Worten des sich umwendenden Jesus: „Sei getrost, Tochter, dein Glaube hat dich gerettet,“ also in Ansehung ihres Glaubens (vgl. IX, 29). Dagegen bei Mc. V, 29 f. erkennt sie aus der Berührung des Gewandes Jesu sofort ihre Heilung. Jesus hat die aus ihm ausgegangene Wunderkraft, wie einen aus ihm gezogenen elektrischen Funken, bemerkt, wendet sich um, ermittelt die Person, welche ihn berührt hat, und erkennt erst nach der Heilung ihren rettenden Glauben an (vgl. V, 36). Den bezeichnenden Zug, dass Mc. V, 43 Jesum die Auferweckung des Mägdleins, welche nach Austreibung der lärmenden Klageleute gar nicht verborgen bleiben konnte, dringlich zu verheimlichen gebieten lässt, wogegen bei Mt. IX, 26 gerade diese Kunde in die ganze Landschaft ausgeht, bringt Wellhausen nicht einmal zur Sprache.

Die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret muss bei Mc. VI, 1—6 eigentlich befremden, wo seine Verwandten nicht, wie Mt. XII, 46, ausgezogen waren, um mit ihm zu sprechen, sondern um ihn als von Sinnen gekommen festzunehmen (Mc. III, 21). Einen Familienbesuch schliesst Mc. allerdings aus durch das Gefolge der Jünger. Sehr vorteilhaft unterscheidet sich Wellhausen hier von der grossen Menge der Marcus-Enthusiasten, welche Mc. VI, 3 die Bezeichnung Jesu durch die Nazaretaner als *ὁ τέκνων, ὁ υἱὸς Μαρίας* immer noch

zuversichtlich als das Ursprüngliche gegenüber Mt. XIII, 55 (ὁ τοῦ τέκτονος υἱός) festhalten und in diesem Ausdruck nichts weniger als eine Rücksicht des Evangelisten auf die vaterlose Erzeugung Jesu sehen wollen. Ein Wellhausen kommt darüber, dass die Nazaretaner von ihrem Landsmanne Jesus wohl die Mutter und die Brüder vollständig angeben, auch die im Orte wohnenden Schwestern erwähnen, aber die Nennung seines menschlichen Vaters vermeiden, nicht mit der allen morgenländischen Brauch verkennenden Ausrede hinaus, dass der Vater nicht mehr am Leben gewesen sei. Er bekennt vielmehr ebenso aufrichtig als sachkundig: „Anders wie in III, 31 [wo die noch lebenden Verwandten, Mutter und Brüder, Jesum aufsuchen] fällt es in VI, 3 auf, dass der Vater nicht genannt wird. Vielleicht hat Mt. [XIII, 55] mit ὁ τοῦ τέκτονος υἱός das Ursprüngliche erhalten; doch lassen sich keine Häuser auf diese Vermutung bauen.“ Warum darf man aber nicht mit Sicherheit behaupten, dass Marcus, wie schon in der Überschrift I, 1 durch bedeutsame Vermeidung von υἱοῦ Δαυίδ, υἱοῦ Ἀβραάμ, so hier durch Vermeidung des „Zimmermannssohnes“ jede Herkunft Jesu von menschlichen Vätern ausschliesst, dass er Jesum seinen Lesern in dieser Hinsicht überhaupt nur als Sohn Gottes bezeichnen will? Wie Jesus bei ihm seine Gottessohnschaft vor dem Volke verbirgt, so hält Mc. selbst vor den Lesern Jesu menschliche Herkunft nach väterlicher Seite geheim.

Mit der Aussendung der Zwölf Mc. VI, 7—13 beschliesst Wellhausen seinen ganzen ersten Teil, Jesus in Kapernaum, aber nicht als mit einer historischen Tradition, sondern (wie man ihn verstehen muss) wieder als einem eingelegten Redactionsstück, ganz wie er die Ernennung der Zwölf Mc. III, 13—19 aufgefasst hat. „In Wahrheit hat Jesus keine Übungsreisen mit seinem Seminar veranstaltet.“ Über den Redactor lässt uns aber Wellhausen auch hier in einer gewissen Unklarkeit, ob er

ein Späterer oder Mc. selbst war. Dass Mc. VI, 8. 9 den Zwölf auf der Reise ein Stab und Sandalen als Fussbekleidung erlaubt werden, muss jedem Unbefangenen erscheinen als Milderung der ursprünglichen Strenge bei Mt. X, 10 (Lc. IX, 3), das für das heisse Morgenland überflüssige Verbot, zwei Röcke anzuziehen, als ein Missverständnis des *μηδὲ δύο χιτῶνας* bei Mt. (*μήτε ἀνὰ δύο χιτῶνας ἔχειν* Lc.), des Verbotes, einen Rock zum Wechsel mitzunehmen. Wellhausen ist geneigt, auch bei Mt. und Lc. die Erlaubnis des Stabes herauszubringen durch eine alte Variante (in dem aramäischen Mc.?) לא für אלא. Dass Fussbekleidung auf Reisen auch einer ausdrücklichen Erlaubnis bedurft hätte, begründet er gar nicht. Das Anziehen von zwei Röcken, welches sich in der Hitze des Morgenlandes Reisenden von selbst verbot, versteht er von dem Tragen, „Anhaben" eines Rockes ohne Mantel, wie wenn dort solches Anhaben nur zu erwarten gewesen wäre! Auch Wellhausen hält also den Vorgang des Mc. vor Mt. nur dadurch aufrecht, dass er sich gegen die tausendmal vorgetragenen Gründe für das Gegenteil beharrlich verschliesst.

Und sind wir denn hier mit dem ersten Teile des öffentlichen Auftretens Jesu, mit „Jesus in Kapernaum", schon zu Ende? Die Erkenntnisfähigkeit der Jünger für das Geheimnis des Gottesreiches (Mc. IV, 10) ist noch gar nicht hinausgekommen über den Eindruck der Furcht, welche Jesu Gewalt über Sturm und See erregt hat (Mc. IV, 41). Die Erkenntnis des höheren Wesens Jesu muss erst durchgebrochen sein, ehe er Galiläa verlassen und nach der Hauptstadt ziehen kann, um die Entscheidung herbeizuführen.

XII.

Der Königssohn und die Perle.

Ein morgenländisches Gedicht.

Von

A. Hilgenfeld.

Als ein Überbleibsel gnostischer Poesie gilt das aus den syrischen Thomas-Acten (ed. W. Wright 1871) bekannt gewordene Lied, welches man den Hymnus auf die Seele zu nennen pflegt. Behandelt ist es von Theodor Nöldeke[1]), K. Macke[2]), R. A. Lipsius[3]), A. A. Bevan[4]), F. C. Burkitt[5]), neuestens von G. Hoffmann[6]). Je mehr man alle Ursache hat, dem Letztgenannten die möglichst genaue Ausgabe und zuverlässige Übersetzung des syrischen Textes zu danken, desto mehr ist es zu bedauern, dass er in seiner am 27. Nov. 1903 abgeschlossenen Arbeit den inzwischen bekanntgemachten griechischen Text des Liedes noch gar nicht berücksichtigt hat.

Max Bonnet hat die im Verein mit R. A. Lipsius unternommene Ausgabe der Acta apostolorum apocrypha

---

1) Zeitschrift f. d. D. morgenländ. Gesellschaft 1871, S. 676 f.

2) Theol. Quartalschrift 1874, I, 24—35.

3) Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. I, 1883, S. 292—350.

4) The Hymn of the soul, 1897; vgl. meine Besprechung in der Berliner philolog. Wochenschrift 1898, nr. 13.

5) The Hymn of Bordesan rendered into English, 1899.

6) Zwei Hymnen der Thomas-Acten, herausgegeben, übersetzt und erklärt. I. Lied des Apostels Judas Thomas im Lande der Inder, Zeitschrift f. neutestamentl. Wissensch. u. die Kunde des Urchristentums, IV (1903), 4, S. 273—294.

rühmlich vollendet durch des zweiten Teiles zweiten Band: Acta Philippi et Thomae, accedunt Acta Barnabae, Lips. 1903, die Vorrede geschrieben im August 1902. Da wird in den Actis Thomae c. 105—113 p. 219, 19—224, 20 aus Cod. Romanus Vallicellanus B. 35 saec. XI. ein von Thomas vorgetragener Psalm griechisch mitgeteilt, welchen auch Nicetas Thessalonicensis in seiner Bearbeitung der Acta Thomae mit verarbeitet hat (Analect. Bolland. Tom. XX, 1894, p. 159 sq.). Es ist das Lied des Apostels Judas Thomas, aber kürzer und nicht unwesentlich abweichend. Der Text kann selbstverständlich hier und da auch aus dem Syrischen berichtigt werden und wird dann etwa so lauten[1]:

Ὅτε ἤμην βρέφος ἄλαλον ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου βασιλείοις
ἐν πλούτῳ καὶ τρυφῇ τῶν τροφέων ἀναπαυόμενος,
ἐξ ἀνατολῆς τῆς πατρίδος ἡμῶν
ἐφοδιάσαντές με οἱ γονεῖς ἀπέστειλάν με.
ἀπὸ δὲ πλούτου τῶν θησαυρῶν αὐτῶν
φόρτον συνέθηκαν μέγαν τε καὶ ἐλαφρόν,
ὅπως αὐτὸν μόνος βαστάσαι δυνηθῶ.
χρυσός ἐστιν ὁ φόρτος τῶν ἄνω
καὶ ἄσημος τῶν μεγάλων θησαυρῶν
καὶ λίθοι ἐξ Ἰνδῶν οἱ χαλκεδόνιοι
καὶ μαργαρῖται ἐκ Κοσάνων.
καὶ ὥπλισάν με τῷ ἀδάμαντι ⟨τῷ σίδηρον τέμνοντι⟩
καὶ ἐνέδυσάν με ἐσθῆτα διάλιθον χρυσόπαστον,
ἣν ἐποίησαν στέργοντές με,
καὶ στολὴν τὸ χρῶμα ξανθὴν
πρὸς τὴν ἐμὴν ἡλικίαν.
σύμφωνα δὲ πρὸς ἐμὲ πεποιήκασιν,
ἐγκαταγράψαντες τῇ διανοίᾳ μου,
μὴ ἐπιλαθέσθαι με, ἔφησάν τε·
‘Ἐὰν κατελθὼν εἰς Αἴγυπτον

---

[1]) B(onnet), G(raecus), Nic. (Thess.), S(yrus).

5. *αυτων* coniecit B, *ημων* S, *τουτων* G. 8. *των ανω* G, S (non correctus), vom Gelerlande S (male correctus). 9. Silber vom grossen Ga(n)zan (גזא, Schatz) S. 12. *τω σιδηρον τεμνοντι* S, om. G. 13. *ενεδυσαν* G, *εξεδυσαν* S. 19. *μη* S, om. G. *εφησαν τε* G, om. S; *των δωρεων και του φυσαντος* Nic.

κομίσῃς ἐκεῖθεν τὸν ἕνα μαργαρίτην
τὸν ὄντα ἐκεῖ περὶ τὸν δράκοντα τὸν καταπότην,
ὁμῶς ἐνδύσῃ τὴν διάλιθον ἐσθῆτα
καὶ τὴν στολὴν ἐκείνην, ᾗ ἐπαναπαύεται, τοῦ εὐμνήστου,
καὶ γενήσῃ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου
κῆρυξ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ βασιλείᾳ.'

Ἠρχόμην δὲ ἐξ ἀνατολῆς
ἐφ' ὁδὸν δυσχερῆ τε καὶ φοβερὰν μεθ' ἡγεμόνων δύο,
ἄπειρος δὲ ἤμην τοῦ ταύτην ὁδεῦσαι.
παρελθὼν δὲ καὶ τὰ τῶν Μεσάνων μεθόρια,
ἔνθα ἐστὶν τὸ καταγώγιον τῶν ἀνατολικῶν ἐμπόρων,
ἀφικόμην εἰς τὴν τῶν Βαβυλωνίων χώραν ⟨καὶ Λαβυρίνθου⟩.
εἰσελθόντος δέ μου εἰς Αἴγυπτον
ἀπέστησαν οἱ συνοδεύσαντές μοι ἡγεμόνες.
ὥρμων δὲ ἐπὶ τὸν δράκοντα τὴν ταχίστην
καὶ περὶ τὸν τούτου φωλεὸν κατέλυον,
ἐπιτηρῶν νυστάξαι καὶ κοιμηθῆναι τοῦτον,
ὅπως μου τὸν μαργαρίτην ὑφέλωμαι.
μόνος δὲ ὢν ἐξενιζόμην τὸ σχῆμα
καὶ τοῖς ἐμοῖς ἀλλότριος ἐφαινόμην.
ἐκεῖ δὲ εἶδον τὸν ἐμὸν συγγενῆ
τὸν ἐξ ἀνατολῆς τὸν ἐλεύθερον,
παῖδα εὐχαρῆ καὶ ὡραῖον, υἱὸν μεγιστάνων.
οὗτός μοι προσελθὼν συγγέγονεν
καὶ συνόμιλον αὐτὸν ἔσχον καὶ φίλον
καὶ κοινωνὸν τῆς ἐμῆς πορείας ποιησάμενος.
παρεκελευσάμην δὲ αὐτῷ τοὺς Αἰγυπτίους φυλάσσεσθαι
καὶ τῶν ἀκαθάρτων τούτων τὴν κοινωνίαν.
ἐνεδυσάμην δὲ αὐτῶν τὰ φορήματα, ἵνα μὴ ξενίζωμαι
ὥσπερ ἔξωθεν ⟨ἐλθὼν⟩ ἐπὶ τὴν τοῦ μαργαρίτου ἀνάληψιν,
καὶ τὸν δράκοντα διυπνίσωσιν κατ' ἐμοῦ οἱ Αἰγύπτιοι.
οὐκ οἶδα δὲ ἐξ οἵας ἔμαθον προφάσεως

---

22. *εκει* G, in mari S. *τον καταποτην* G, *τον κατα ποντον* S 23. *ομως* em., *οπως* G., denuo S. 24. *ᾗ* em. B, *ῇ* S, *ἣν* G. *του ευμνηστου* G, om. S. 25. *γενήσῃ* S, *γένῃ* G. *μετα του αδελφου σου.* S add.: unserem Zweiten. 26. *κηρυξ* G, *κληρονομος εν* S, *εν* om. G. 28. *μεθ ηγεμονων δυο* G, mit zwei Postboten S. 30. *Μοσανων* G, Maišân S. 32. ⟨*και λαβυρινθου*⟩ Nic., und trat in die Mauern von Sarbûg S, om. G. 36. *φωλεον* G, Gasthaus S. 40. *τοῖς ἐμοῖς* G, den Mitbewohnern meines Gasthauses S. 43. *μεγιστανων* G, unctorum S. 50. *ελθων* S (cf. B), om. G. 51. *οι αιγυπτιοι* G, om. S.

ὡς οὐκ εἰμι ἐκ τῆς χώρας αὐτῶν,
δόλῳ δὲ συνέμειξάν μοι τέχνην,
καὶ ἐγευσάμην τῆς αὐτῶν τροφῆς.
ἠγνόησα ἐμαυτὸν υἱὸν ὄντα βασιλέως,
τῷ δὲ αὐτῶν ἐδούλευσα βασιλεῖ.
ἦλθον δὲ καὶ ἐπὶ τὸν μαργαρίτην,
ἐφ' ὃν οἱ πατέρες μου ἀπεστάλκασίν με.
τῷ δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν βάρει
εἰς ὕπνον κατηνέχθην βαθύν.

Ταῦτα δέ μου παθόντος καὶ οἱ πατέρες μου
ᾔσθοντο καὶ ἔπαθον ὑπὲρ ἐμοῦ.
ἐκηρύχθη δὲ κήρυγμα ἐν τῇ βασιλείᾳ ἡμῶν,
ἵνα πάντες ἐπὶ τὰς ἡμετέρας ἀπαντῶσιν θύρας.
καὶ τότε οἱ βασιλεῖς τῆς Παρθίας
καὶ οἱ ἐν τέλει καὶ οἱ ἀνατολῆς πρωτεύοντες
γνώμης ἐκράτησαν περὶ ἐμοῦ,
ἵνα μὴ ἐαθῶ ἐν Αἰγύπτῳ.
ἔγραψαν δέ μοι καὶ οἱ δυνάσται σημαίνοντες οὕτως·
'Παρὰ τοῦ πατρὸς βασιλέων βασιλέως
καὶ μητρὸς ἀνατολὴν κατεχούσης
καὶ ἀδελφοὺς αὐτῶν δευτέρους ἀφ' ἡμῶν
τῷ ἐν Αἰγύπτῳ υἱῷ ἡμῶν εἰρήνη·
Ἀνάστηθι καὶ ἀνάνηψον ἐξ ὕπνου
καὶ τῶν ἐπιστολιμαίων ῥημάτων ἄκουσον
καὶ ὑπομνήσθητι υἱὸς βασιλέων ὑπάρχων.
δουλικὸν ὑπεισῆλθες ζυγόν·
μνημόνευσον τῆς ἐσθῆτός σου τῆς χρυσοπάστου,
μνημόνευσον τὸν μαργαρίτην, δι' ὃν εἰς Αἴγυπτον ἀπεστάλης.
ἐκλήθη δὲ τὸ ὄνομά σου Βιβλίον ζωῆς
καὶ τοῦ ἀδελφοῦ σου οὗ παρείληφας ἐν τῇ βασιλείᾳ ἡμῶν.'

---

58. *ηλθον δε και επι τον μαργαριτην* G, oblitus cum margaritae S, *μακρὰ χαίρειν εἰπὼν τῇ φροντίδι τοῦ μαργαρίτου* Nic., *ἐπελαθόμην δὲ καὶ τοῦ μαργαρίτου*? B. 66. *παρθιας* Nic., *παρθενιας* G. 69. *εαθω* S, *ελθω* G. 70. *μοι* S, *με* G. 71. *του πατρος σου* S. 71. *βασιλεως* S (cf. v. 131), *βασιλευς* G. 73. *και αδελφους αυτων δευτερους αφ ημων* G, und von deinem Bruder, unserem Zweiten S (cf. v. 25), *αδελφοι εξ αυτων την γενεσιν εχοντες* Nic. 74. *υιω ημων* G S, *και αδελφω* add. Nic. 78. S: sieh, wem du (in) Knechtschaft gedient hast. 79. 80. S transposuit ad v. 79. addens: gedenke deines prächtigen Rockes. 81. 82. S.: sie anzuziehen und als Schmuck anzulegen, auf dass im Buche der Helden dein Name gelesen werde und du mit deinem Bruder, unserem Thronfolger, Erbe in unserem Reiche werdest.

ὁ δὲ βασιλεὺς ὡς πρεσβευτὴς κατεσφραγίσατο
διὰ τοὺς πονηροὺς τοὺς Βαβυλωνίους παῖδας
καὶ δαίμονας τυραννικοὺς Λαβυρίνθου.
ἐγὼ δὲ πρὸς τὴν ταύτης φωνήν τε καὶ αἴσθησιν
ἐξ ὕπνου ἀνωρμησάμην.
ἀναλαβὼν δὲ καὶ καταφιλήσας ἀνεγίνωσκον.
ἐγέγραπτο δὲ περὶ ἐκείνου
τοῦ ἐν τῇ καρδίᾳ μου ἀναγεγραμμένου.
καὶ ἐμνήσθην παραχρῆμα ὅτι βασιλέων εἰμὶ υἱός,
καὶ ἡ ἐλευθερία μου τὸ γένος μου ἐπιζητεῖ.
ὑπεμνήσθην δὲ καὶ τοῦ μαργαρίτου,
ἐφ' ὃν κατεπέμφθην εἰς Αἴγυπτον.

Ἠρχόμην δὲ ἐπᾴσμασιν ἐπὶ τὸν δράκοντα τὸν φοβερὸν
καὶ κατεπόνεσα τοῦτον ἐπονομάσας τὸ τοῦ πατρός μου ὄνομα,
ἁρπάσας δὲ τὸν μαργαρίτην ἀπέστρεφον
πρὸς τοὺς ἐμοὺς ἀποκομίσαι πατέρας.
καὶ ἀποδυσάμενος τὸ ῥυπαρὸν ἔνδυμα
ἐν τῇ αὐτῶν κατέλειψα χώρᾳ,
ηὔθυνον δὲ αὐτίκα τὴν ὁδὸν
πρὸς τὸ φῶς τῆς κατὰ ἀνατολὴν πατρίδος.
καὶ εὗρον καθ' ὁδὸν διεγείρουσάν με
αὐτὴ δὲ ὥσπερ φωνῇ χρησαμένη
ἀνέστησεν ὑπνωθέντα
καὶ ὡδήγησέν με τῷ παρ' αὐτῆς φωτί.
ἔστη γὰρ τότε ἡ ἀπὸ σηρικῶν ἐσθὴς βασιλικὴ

---

83. *ο δε βασιλευς ως πρεσβευτης κατεσφραγισατο* G, der Brief ist ein Brief, den der König versiegelte S. 85. *λαβυρινθου* (cf. v. 32 in adnott. Nic.) B, *λαβυρινθους* G, Sarbug S, ubi add.: er (der Brief) flog in Gestalt des Adlers, des Königs alles Gefieders, flog und liess sich nieder neben mir und wurde ganz Rede. *αυτη η επιστολη φως γεγονεν εμοι και πυρ και το ενον μοι ζωπυρον αναψασα επι υψος ηρεν και αετου δικην ανηξεν ωσπερ υποπτερον* add. Nic. 87. *ανωρμησαμην* B, *ανερμησαμην* G, surrexi S. 88. *ανεγινωσκον* G, löste sein Siegel und las S. 92. *γενος* G, naturam S. 95. *ηρχομην* G, coepi S. *επασμασιν* em., *εφ αρμασιν* G, zu bezaubern S, *επωδαις τε και θειοις κατακηλησας επασμασι* Nic., *επασμασι*? B. 96. S add.: den Namen unseres Zweiten und meiner Mutter, der Königin der Ostens S. 98. *αποκομισαι* em., *αποκομισας* G. 101. *αυτικα*? B, *αυτο και* G. 103. *διεγειρουσαν* S. *διαιρουσαν* G. 107. *εστη γαρ τοτε* em., *εστιν γαρ οτε* G, om. S. *η απο σηρικων εσθης βασιλικη* G, auf chinesisch mit Rötel S (pessime).

πρὸ τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν.
ἀγούσης δέ με καὶ ἑλκούσης τῆς στοργῆς τὸν Λαβύρινθον παρῆλθον
καὶ καταλείψας ἐπ' ἀριστερὰ τὴν Βαβυλῶνα
εἰς τὴν Μεσήνην ἀφικόμην
τὴν μεγάλην οὖσαν παραλίαν.

Οὐκ ἐμνημόνευον δὲ τῆς λαμπρᾶς ἐσθῆτός μου.
παῖς γὰρ ὢν ἔτι καὶ κομιδῇ νέος κατελελοίπειν αὐτὴν
ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς βασιλείοις.
ἐξαίφνης δὲ ἰδόντος μου τὴν ἐσθῆτα
ὡς ἐν ἐσόπτρῳ ὁμοιωθεῖσαν,
καὶ ὅλον ἐμαυτὸν ἐπ' αὐτὴν ἐθεασάμην
καὶ ἔγνων καὶ εἶδον δι' αὐτῆς ἐμαυτόν.
ὅτι κατὰ μέρος διῃρήμεθα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὄντες,
καὶ πάλιν ἕν ἐσμεν διὰ μορφῆς μιᾶς.
οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς τοὺς ταμειούχους
τοὺς τὴν ἐσθῆτα κομίσαντας ἑώρων δύο,
μορφὴ δὲ μία ἐπ' ἀμφοτέρων,
ἓν σύμβολον βασιλικὸν ἐν ἀμφοτέροις ἔκειτο.
τὸ δὲ χρῆμα καὶ τὸν πλοῦτον ἐν χερσὶν εἶχον
καὶ ἀπεδίδουν μοι τιμὴν καὶ τὴν ἐσθῆτα τὴν εὐπρεπεστάτην,
ἥτις ἐν φαιδροῖς χρώμασιν πεποίκιλτο,
χρυσῷ καὶ λίθοις τιμίοις καὶ μαργαρίταις
χροιᾷ πρεπούσῃ ἵδρυτο ἐν ὕψει
καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ τῶν βασιλέων βασιλέως ὅλη δι' ὅλης·
λίθοις σαμπφερίνοις ἐν ὕψει ἐπεπήγεισαν ἁρμοδίως.

---

108. S: vor meinem Aussehen glänzend, mit der Stimme seiner Führerschaft wiederum meine Angst ermutigend. 109. *τον λαβυρινθον* (cf. v. 28 Nic.) em, *την Βαβυρινθον* G, Sarbûg S. *παρηλθον* G, *διηλθον* S. 111. *Μεσσηνην* S, *μεσον* G. 112. *ουσαν παραλιαν* G, portum mercatorum qui ad littora maris S. 113. *ουκ εμνημονευον δε της λαμπροτητος μου* G. Mein Strahlenkleid, das ich ausgezogen hatte, und meinen Rock, mit welchem es umlegt war, schickten mir von den Höhen Hyrkaniens dorthin meine Eltern vermittelst ihrer Schatzmeister, die wegen ihrer Wahrhaftigkeit damit betraut waren. Ohne mich seines Ranges zu erinnern, weil meine Kindheit es in meinem Vaterhause gelassen hatte S. 117. *ως εν* G, *ωσει* S. 118. *εμαυτον* G, om. S. 127. *την τιμην* S vertit: honorem. 128. 129. *πεποικιλτο, χρυσω* S, *χρυσω πεποικιλτο* G. 130. *ιδρυτο* S, *ιδρυντο* G. *εν υψει.* S add.: und mit Diamantsteinen alle seine Gelenke festgesteckt. 131. *βασιλεων* S, *βασιλευς* G. *ολη δε ολης.* S add.: aufgemalt.

Ἑώρων δὲ αὖθις ὅτι δι᾽ ὅλων κινήσεις ἐξεπέμποντο γνώσεως,
καὶ ἦν ἑτοίμη ἀφεῖναι λόγον, ἤκουον δὲ αὐτῆς ὁμιλούσης·
‹Ἐγώ εἰμι ἐκείνου τοῦ πάντων ἀνθρώπων ἀνδρειοτάτου,
οὗ ἕνεκεν παρ᾽ αὐτῷ τῷ πατρὶ ἐνεράφην.›
καὶ αὐτὸς δὲ ᾐσθόμην αὐτοῦ τῆς ἡλικίας,
αἱ δὲ κινήσεις αἱ βασιλικαὶ πᾶσαι ἐπαναπαύοντό μοι.
αὐξανούσης πρὸς ταύτης ὁρμάς.
ἔσπευδεν εἰς χεῖρας αὐτῶν ὀρεγομένη ἐπὶ τὸν δεχόμενον αὐτήν.
κἀμὲ ὁ πόθος διήγειρεν ὁρμῆσαι
εἰς ὑπάντησιν αὐτοῦ καὶ δέξασθαι αὐτήν.
ἐκτεθεῖσαν δὲ χρημάτων ἐκομίσθην
καὶ τὴν στολήν μου τὴν βασιλικὴν
ὑπερέχουσαν ἐστολισάμην δι᾽ ὅλου.
ἐνδυσάμενος δὲ ἤρθην εἰς χώραν εἰρήνης καὶ σεβάσματος
καὶ τὴν κεφαλὴν κλίνας προσεκύνησα τοῦ πατρὸς τὸ φέγγος
τοῦ ἀποστείλαντός μοι ταύτην.
ὅτι ἐγὼ μὲν ἐποίησα τὰ προσταχθέντα,
καὶ αὐτὸς ὁμοίως ὅπερ κατεπηγγείλατο.
καὶ ἐν ταῖς θύραις τοῦ βασιλικοῦ
τοῖς ἐξάρχοις αὐτοῦ κατεμειγνύμην
ἥσθη δὲ ἐπ᾽ ἐμοὶ καὶ εἰσεδέξατό με
μετ᾽ αὐτοῦ ἐν τοῖς βασιλείοις.
πάντες δὲ οἱ ὑπήκοοι αὐτοῦ εὐφήμοις φωναῖς ὑμνοῦσιν.
ὑπέσχετο δέ μοι καὶ εἰς τὰς τοῦ βασιλέως θύρας
σὺν αὐτῷ ἀποστέλλεσθαι,
ἵνα μετὰ τῶν ἐμῶν δώρων καὶ τοῦ μαργαρίτου
ἅμα αὐτῷ φανώμεθα τῷ βασιλεῖ.

Sollte der griechische Text wirklich Übersetzung aus dem Syrischen sein? Weder formell noch materiell macht er solchen Eindruck. V. 13 hat G richtig *ἐνέδυσαν*, S un-

135. *του παντων* em., *των παντων* G. 135. 136. S: Ich gehöre dem hurtigsten Diener an, für den man mich vor meinem Vater aufzog. 136. *ενεραφην* em., *ενεγραφην* G, *ενετραφην* S. 137. S: und ich gewahrte auch wie (= mit) seine Werke. 139. *αυξανουσης προς ταυτης ορμας* G, om. S. 140. *αυτων* em., *αυτου* G, seiner Geber S. 143. *χρηματων* (cf. v. 126) em., *χρωματων* G. *εκομισθην* G, *εκοσμηθην* S. 146. *και* S, om. G. 152. *τοις εξαρχοις* S, *του εξ αρχης* G. 155. *ευφημοις φωναις* G, mit Wasserorgelstimmen S. 156. *του βασιλεως* G, des Königs der Könige S. 157. *αποστελλεσθαι* em., *αποσταλεισθαι* G, reisen S.

richtig ἐξέδυσαν, schon weil man nicht ausziehen kann, was man nicht vorher angezogen hat (vgl. auch v. 79. 113 f.). V. 22 τὸν δράκοντα τὸν καταπότην wird S verlesen haben in τ. δ. τὸν κατὰ πόντον (vgl. Jes. XXVII, 1), da von einer Perle im Meere keine Rede ist und nicht sein kann. V. 24 τοῦ εὐμνήστου wird S ausgelassen haben, weil er die Wiedererinnerung an die Perle nicht bedachte. Ebenso wenig verstand er v. 25. 26 den (zu gewinnenden) Bruder, mit welchem der Königssohn ein Herold (der Gnosis) werden soll in dem anatolischen Reiche. Daher seine unklare Rede von dem Bruder des Königssohnes, „unserem Zweiten", mit welchem er Erbe (κληρονόμος für κήρυξ) werden soll; nicht besser v. 73. Die zwei Führer v. 28. 34 mag man dem S als „Postboten" (ἄγγαροι) hingehen lassen. Man mag hier sogar aus ihm und Nic. den G etwas ergänzen. Die Höhle des Drachens v. 36 als ein Gasthaus zu verstehen, weil φωλεός bei den Ioniern auch einen Versammlungsort, ja ein Schulhaus bedeutet, ist doch eine zu starke Zumutung des Syrers [1]). Als der Ausgesandte nicht mehr weiss, dass er ein Königssohn ist, und dem Könige der Ägyptier dient, lässt ihn G v. 58 f. kommen (ἦλθον) zu der gesuchten Perle, aber durch die Schwere der ihm beigebrachten Speise in tiefen Schlaf versinken. S mag ἔλαθον gelesen oder so geändert haben, lässt den seiner selbst nicht mehr bemussten Königssohn also die Perle schon vergessen haben, ehe er in tiefen Schlaf versinkt. Der aus der Heimat an den Sohn in Ägypten geschriebene Brief v. 71 f. kommt bei S nicht

---

[1]) G. Hoffmann: „Auch die Schlange ist als Gast vorgestellt, als Reisender im Nachtquartier, als schweifender Teufel (Hiob)." Wo bleibt da die Perle, „die im Meere ist, in der Umgebung der (gift-) schnaubenden Schlange", welche schon den königlichen Eltern bewusst war? Für τοῖς ἐμοῖς v. 40 bietet S freilich „den Mitbewohnern meines Gasthauses". Aber hat er richtig verstanden? Ein Gasthaus zum Drachen ist noch eher denkbar als ein lebendiger Drachen in einem Gasthause, wo er anhaltend schläft (v. 51).

blos von seinem Vater, dem König der Könige[1]), und von seiner Mutter, der Herrscherin des Ostens, sondern auch „von deinem Bruder, unserem Zweiten", wie wir hier schon v. 25 gelesen haben „mit deinem Bruder, unserem Zweiten", als Miterben der Krone. Also das Königspaar und der Kronprinz, welcher künftig die Krone mit dem ausgesandten Sohne zu teilen hat. Da ist doch G nicht zu übersehen, welcher die grosskönigliche Mutter ausser dem Morgenlande beherrschen lässt auch „ihre (der Morgenländer) Brüder, zweite von uns her", Reichsangehörige. Die an den Königshof berufenen *ἀνατολῆς πρωτεύοντες* (v. 67) haben neben sich brüderliche *δευτέρους ἀφ' ἡμῶν*. Neben den Persern, welche seit 226 durch die Sassaniden die Oberhand gewannen, die bis dahin unter den Arsakiden vorherrschenden Parther? An Klarheit lässt der Grieche schwerlich etwas zu wünschen übrig. V. 81. 82 bietet G einen guten Sinn, wenn man die gesuchte Perle von Weisheit versteht. Der Königssohn, welcher solche Perle aus Ägypten geholt hat, soll mit seinem dort gefundenen Geistesbruder nicht blos Herold (der Weisheit) in dem anatolischen Reiche werden (v. 26), sondern auch den Ehrennamen erhalten „Buch des Lebens". Den Vorzug verdient schwerlich S, welcher dem selbstvergessenen Königssohne vorgehalten werden lässt, dass in dem Buche der Helden sein Name gelesen werden und er mit seinem Bruder, dem Thronerben, zusammen das Reich erben soll. Der wieder zu sich selbst gekommene Königssohn erinnert sich nun wieder der Perle, um deren willen er nach Ägypten geschickt war, wird also wieder *εὔμνηστος* (v. 24) und überwältigt mit Beschwörungen den Drachen, über welchen er seines Vaters Namen nennt (v. 95. 96), nach S „unseres Zweiten und meiner Mutter, der Königin des Ostens". Der Brief, welcher den heimkehrenden Königs-

[1]) So (v. 71. 131) nannte sich der erste Sassanidenkönig Ardschir Babekan (226—240).

sohn gleichsam redend geleitet (v. 104), ist nach S „auf Serisch (nach Hoffmann: chinesisch Papier) mit Rötel" geschrieben. Sollte da nicht den Vorzug verdienen G, bei welchem dem Heimkehrenden das von Seide (ἀπὸ σηρικῶν) verfertigte königliche Gewand vor den Augen steht (v. 107. 108)? Als der Königssohn dann freilich an dem Labyrinth (Sarbûg bei S) vorübergekommen ist, Babylon links gelassen hat und nach Maišan am Meere gelangt ist, gedenkt er bei G nicht mehr seines strahlenden Gewandes, welches er als kleines Kind im Königssitze zurückgelassen hatte, erblickt dasselbe aber dann in einem Spiegelbilde nebst den beiden Schatzmeistern, welche es gebracht haben (v. 116 f.). Prosaischer ist es, wenn S vorher das Strahlenkleid nebst der Stola von den Eltern aus den Höhen Hyrkaniens durch zwei zuverlässige Schatzmeister dem Sohne entgegengeschickt werden lässt[1]). Gleichwohl wird auch bei S das Strahlenkleid ein ideales Spiegelbild, mit welchem er sich selbst, seinen Ferver, ganz geeinigt erblickt, auch (nicht in gemeiner Wirklichkeit) die beiden Schatzmeister als zwei „von einerlei Gestalt" mit demselben Königszeichen. Nach G haben diese Schatzmeister in den Händen die Habe und den Reichtum und erstatten dem Königssohne für den erfüllten Auftrag aus der reichen Habe einen Preis (τιμήν) und gemäss der Versprechung (v. 23 f.) das prächtige Gewand (v. 126 f.). Beides hält S nicht so deutlich auseinander, da er von dem Könige sagt, dass er durch die Schatzmeister „die Ehre, das Pfand meines (des Königssohnes) Reichtums zurückgab, das Strahlenkleid" u. s. w. mit dem aufgemalten Bilde des Königs. Wenn schon der königliche Brief gleichsam redete (v. 104), so darf vollends das Strahlenkleid v. 134 f. ausdrücklich aussagen, dass es dem mannhaftesten aller Menschen (welcher die Perle dem Drachen entriss)

---

[1]) Die räumliche Ferne hindert in diesem Märchen die Wahrnehmung nicht. Vgl. v. 40. 63. 86 f.

angehöre und deshalb bei dem Vater genäht worden sei (ἐνεϱάφηῃν in S verlesen ἐνετϱάφηῃν oder ἀνετϱάφηῃν). Wie das Strahlenkleid redet, so bietet es auch Regungen zur Gnosis, in welchen es der mannhafte Königssohn annimmt, da es ihm, von dem Geldpreise „abgesondert“, geboten wird (v. 143). Den königlichen Regungen des Strahlenkleides entspricht mehr „die königliche Stola“, welche er darüber anzieht. Angethan mit dem Strahlenkleide, mit der Königsstola, wird der Dichter erhoben in einen Raum des Friedens und der Anbetung (wohl auf einer Bergspitze), wo er des ewigen, aber unsichtbaren und nicht abgebildeten Vaters Licht anbetet, nach S „zum Tore der Begrüssung und der Anbetung“ des Vaters, welcher seine Verheissung für Ausführung des Auftrags erfüllt hat. Des Lichtvaters irdisches Abbild aber ist der Grosskönig, in dessen Toren der Siegreiche nun mit Hohen und singenden Niedrigen verkehrt, und von welchem er das Versprechen erhält, mit ihm in des (ewigen) Lichtvaters Tore zu reisen, nebst seinen (erworbenen) Gaben und der dem Drachen entrissenen Perle dem allerhöchsten Könige (des Lichtes) zu erscheinen. S bietet dieses Endziel nicht, sondern lässt schon in dem Königssitze die Diener „mit Wasserorgelstimmen preisen dafür, dass er (der König) versprochen habe, dass ich an den Hof des Königs der Könige reisen und bei Darbringung meiner Perle mit ihm (vor) unserem König erscheinen sollte“.

Dieses Lied eines Einzelnen, welcher sich als der Mannhafteste aller Menschen erweist, sollte die allgemeine Bedeutung eines Hymnus auf die Seele haben? Ist es doch durchaus national und örtlich bestimmt. Es ist ein anatolischer Fürstensohn, unter einem Vater, welcher „König der Könige“ heisst, einer Mutter, welche das Morgenland, ein herrschendes Volk und Bundesbrüder beherrscht, auch unter Königen von Parthien. Nach S sind seine Eltern in Hyrkanien. Ägypten, woher er die Perle holen soll, liegt für ihn schon im Abendlande und hat einen

eigenen König (den römischen Kaiser). Hin und zurück reist er durch Babylonien und das Labyrinth, welches S Sarbûg nennt[1]), über Mesene, eine Seestadt des persischen Meerbusens. Dem Perser sind seit alter Zeit verhasst die Babylonier (v. 84), die Träger einer uralten Cultur, welche zuerst Cyrus der persischen Herrschaft unterwarf. Mesene war auch das Jugendland des 215/6 dem persischen Edelmanne Fatak in Babylonien geborenen Mâni, wo er seine neue Lehre ausbildete. Da mag schon unser Dichter ein irreführendes Labyrinth, welches S Sarbûg nach Seleukia (Babyloniae) benannte, wahrgenommen haben, auch dieser neuen babylonischen Geistesbildung abgeneigt. Ägypten, woher die von einem Drachen behütete Perle geholt werden soll, war schon in dem alten Perserreiche ein störendes Glied, seit der Gründung Alexandriens das Land einer Weltbildung, welche dem schon unter dem ersten Sassanidenkönige sich neu erhebenden Parsismus zuwider sein musste. Von dort die Perle der Weisheit zu holen, insbesondere dem aufblühenden Neuplatonismus die Geistesherrschaft zu entreissen und auf das neue anatolische Reich des Ardschir Babekan zu übertragen, konnte wohl als eine schwierige, aber preiswürdige Aufgabe erscheinen.

Als Preis wird der Heroldsberuf einer Gnosis gestellt, aber durchaus nicht irgend einer christlichen, aus welcher noch G. Hoffmann dieses Lied zu erklären sich bemüht. Der anatolische Königssohn, welcher sich in Ägypten mit einem anderen anatolischen Magnatensohne verbrüdert, kann sicher nicht eine Art von gnostischem Erlöser als zweiter Sohn Gottvaters und der heiligen Ruach erklärt werden, Christus und ein älterer Bruder! Den christlichen Erlöser schliesst dieser aus Gottvergessenheit Auferweckte und zur Herrlichkeit Gelangte schlechterdings aus. Hyrkanien (was nur G nennt) kann nimmermehr in

[1]) Für den rätselhaften Ortsnamen סרבוג habe ich vorgeschlagen *Σελεύκεια*. G. Hoffmann (S. 294) möchte aus dem Persischen erklären: Bleihyperoxyd, d. h. unechtes Zinnober.

der gnostischen Überwelt, Maišan nicht (als *τὸ Μέσον*) in dem Reiche der gefallenen Jungfrau des Lichtes gefunden, dann „Süd-Maišan“ als Grenze der Überwelt gegen die Welt, Ägypten im Westen als Erde-Unterwelt gedeutet werden. Eher erinnert unser Königssohn als Herold der Gnosis mit dem in Ägypten gefundenen Geistesbruder an Propheten, wie sie der Parsismus als Vorläufer des schliesslich erlösenden Sosiosh erwartete. Ein solcher Geistesherold stimmt gut zu der Wiederherstellung der Lehre Zarathustra's, welche Ardschir Babekan mit gesetzlichem Verbote jedes anderen Cultus und jeder anderen Lehrmeinung versuchte. Die geistige Macht griechischer Bildung hat unser Dichter gleichwohl schon durch die Sprache seines Liedes anerkannt. Vergleichen wir ihn mit unserem grossen Dichter, so erreicht er wirklich das Ziel, welchem der Schiller'sche Pilgrim nicht näher kommt:

Bis zu einer gold'nen Pforten
Du gelangst, da geh'st du ein,
Denn das Irdische wird dorten
Himmlisch, unvergänglich sein.

XIII.

Die griechische Philosophie im Dienste der christlichen Auferstehungslehre.

Von

Oberlehrer Dr. **Max Pohlenz**
in Schöneberg bei Berlin.

Neben der Kunde von dem leidenden Gotte gab es unter den christlichen Lehren keine, die dem gebildeten Hellenen fremdartiger klingen musste als die von der Auferstehung des Fleisches. Nicht der Gedanke an eine Fort-

dauer nach dem Tode war das Unerhörte. Denn die Unsterblichkeit der Seele war ja längst schon für den grösseren Teil der philosophisch Gebildeten ein Glaubenssatz, der nicht bloss einem inneren Sehnen genugthat, sondern auch als wissenschaftlich erwiesen galt, aber es war eben immer nur die Seele, für die man ein Fortleben annahm, und gerade bei den eifrigsten und einflussreichsten Vertretern dieser Anschauung hatte das Hohelied von der gottverwandten, unsterblichen Seele sein Gegenstück in einer Geringschätzung des Leibes, die *σῶμα* gleich *σῆμα* setzte und sich ein wahres Leben der Seele erst vorstellen konnte, wenn sie durch die Trennung vom Leibe aus einem drückenden Gefängnis befreit sei. Kein Wunder, dass auch in den christlichen Kreisen der älteren Zeit uns diese Ansichten begegnen[1]), und dass die von der hellenischen Philosophie stark beeinflussten Männer, insbesondere die Gnostiker, gerade darum, weil sie an eine Unsterblichkeit der Seele glaubten, von einer Auferstehung des Leibes nichts wissen wollten[2]). Allein, es hat auch einen Mann gegeben, der umgekehrt in der christlichen Auferstehungslehre die Bürgschaft für ein Fortleben nach dem Tode zu finden glaubte, das ihm die ihm nahestehende Philosophie als unmöglich hinstellte, und er hat es unternommen, die Männer, die wie er an einer Unsterblichkeit festhalten wollten, zu der Ansicht zu bekehren, dass diese nur für Leib und Seele zugleich möglich sei. Es ist Athenagoras.

In seiner Schrift über die Auferstehung widerlegt dieser zunächst die Einwürfe der Gegner[3]) und geht dann in c. 11 dazu über, die positiven Gründe darzulegen, die

---

[1]) Ich nenne nur Ps.-Justin, c. 8 (III³, p. 240, Otto) und 10 (p. 248).

[2]) Damit hängt die Verwerfung der Eschatologie eng zusammen.

[3]) Dass er jedenfalls nicht ausschliesslich an heidnische Gegner denkt, tritt deutlich z. B. c. 9 hervor: *μὴ λογιζομένους, ὅτι διὰ τούτων ἐπ᾽ ἴσης τοῖς χειρίστοις ἐξυβρίζουσιν εἰς θεόν.* Auch wenn er

zur Annahme der Auferstehung des Leibes zwingen [1]). Er geht dabei einmal von der Erschaffung des Menschen aus und erklärt, dass Gott den Menschen von vornherein zur Fortdauer, zur Auferstehung und zum ewigen Leben bestimmt habe. Dann sucht er von c. 14 an die Notwendigkeit der Auferstehung aus der Natur des Menschen nachzuweisen. Dieser ist, so führt er aus, seiner Natur nach ein aus der unsterblichen Seele und dem Leibe zusammengesetztes einheitliches Wesen, und auf dieses Einheitswesen, nicht auf Körper oder Seele im Besonderen, sind Geburt, Leben, *πάθη* und *πράξεις*, sowie seine Endbestimmung zu beziehen. Demnach müssen auch Fortdauer und Auferstehung von diesem Gesamtwesen gelten; mit dem Fortleben der ewigen Seele ist das des Leibes notwendig verbunden (15), mag es auch durch den Tod eine schlafähnliche Unterbrechung erleiden (16. 7). Dasselbe lehrt weiter die Rücksicht auf das Endgericht, das den Menschen als vernunftbegabtes, für seine Handlungen verantwortliches Wesen notwendig erwartet (von c. 18 an). Denn wenn dieses Gericht gerecht sein soll, darf es weder den Körper noch die Seele allein betreffen, da sie in vielfacher Wechselbeziehung zu einander stehen, sondern das Gesamtwesen, den Menschen. Dann ist aber ein Sondergericht für die allein fortlebende Seele ebenso undenkbar wie ein völliger Untergang von Leib und Seele. Denn es wäre ungerecht, wenn die Seele dann für Sünden bestraft würde, für die in erster Linie gar nicht sie verantwortlich ist, sondern der Leib, der sie in Mitleidenschaft

---

am Schluss von 3 sagt: *ὃ δὴ καὶ μάλιστα ταράττειν ἔδοξέν τινας καὶ τῶν ἐπὶ σοφίᾳ θαυμαζομένων*, möchte ich gerade wegen des *ταράττειν* an solche Männer denken, die eigentlich schon für die Auferstehungslehre gewonnen waren, d. h. an christliche „Weise“, also die Gnostiker. Diese hatten sich natürich philosophische Argumente zu eigen gemacht.

[1]) Als Inhaltsangabe vgl. J. Lehmann, Die Auferstehungslehre des Athenagoras, Leipz. Diss. 1890.

zicht. Stammt doch die Sünde grossenteils aus den Affecten; diese selber aber gehören nicht dem Wesen der Seele an sich an, sondern dürfen wieder nur von dem Gesamtwesen ausgesagt werden, da sie zumeist aus den leiblichen Bedürfnissen erwachsen, *εἰ δὲ τὸ τὰ πάθη ταῖς ψυχαῖς ἰδιαζόντως προσάπτειν ἄτοπον, τὸ τὰς ἐκ τούτων ἁμαρτίας καὶ τὰς ἐπὶ ταύταις τιμωρίας ἐπὶ μόνας φέρειν τὰς ψυχάς ὑπερβαλλόντως ἄδικον καὶ τῆς τοῦ θεοῦ κρίσεως ἀνάξιον* (21 a. E.). Ebenso ist es das Gesamtwesen, dem die Tugenden zufallen, und dieses allein kann dem Gericht unterzogen werden, da es als solches das Gesetz erhalten hat (22. 3). Schliesslich ist auch das endliche Loos, für das der Mensch bestimmt ist, nur in der Weise denkbar, dass es den ganzen Menschen betrifft, dass dabei Leib und Seele gleichmässig beteiligt sind (24, 5).

Sehen wir von den Ausführungen über die Erschaffung des Menschen ab, so ist es ein Gedanke, der die ganze Schrift durchzieht und die Grundlage für die ganze Beweisführung abgiebt: das ist die Überzeugung, dass der Mensch ein Gesamtwesen ist, dass Leib und Seele untrennbar verbunden sind und deshalb eine Unsterblichkeit der Seele allein undenkbar ist. Dass diese Grundanschauung nun nicht von ihm selber stammt, können wir aus seinen eigenen Worten entnehmen. Denn in c. 23 sagt er in Bezug auf diese Lehre *ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐντελέστερος περὶ τούτων λόγος ἀφείσθω τοῖς σπουδαιότερον ἕκαστον σκοπεῖν βουλομένοις ἢ φιλοτιμότερον διαγωνίζεσθαι πρὸς τοὺς διαφερομένους*, und will damit doch wohl andeuten, dass eine erschöpfendere Behandlung dieses Themas nicht blos möglich, sondern auch anderweitig üblich ist. Auf wen er dabei verweist, kann nicht zweifelhaft sein. Eine Philosophenschule giebt es nämlich, für deren Anthropologie gerade diese starke Betonung des Zusammenhanges von Seele und Leib charakteristisch ist: das sind die Peripatetiker. Aristoteles' Psychologie beruht ja darauf, dass zwischen Seele und Leib das Verhältnis von *εἶδος* und

ὕλη bestehe, und gleich im Anfange seines Werkes über die Seele (p. 403ᵃ 2 ff.) hat er dieses Verhältnis auch auf die einzelnen psychischen Vorgänge ausgedehnt. Dort wirft er nämlich die Frage auf, ob die Affecte dem Menschen als solchem zuzuweisen oder ob sie als specifisch seelische Vorgänge aufzufassen sind, und führt aus, dass das Meiste von dem, was die Seele thut oder leidet, offenbar unter Mitwirkung des Körpers sich vollzieht. Selbst das Denken möchte er nicht ausnehmen, da es der Vorstellung bedarf; namentlich aber von den Affecten erklärt er, dass man ihr Wesen verkennt, wenn man sie als rein psychisch ansieht und ihre physiologische Seite — beim Zorn z. B. die Aufwallung des Herzblutes — ausser Acht lässt. Diese kurze Erörterung des Aristoteles hat namentlich auf die Anschauungen der späteren Peripatetiker einen ausserordentlichen Einfluss ausgeübt. Keiner der Commentatoren verfehlt, an diese Stelle eine längere Erörterung über die von Aristoteles aufgeworfene Frage anzuknüpfen, und übereinstimmend gelangen sie zu dem Ergebnis, dass thatsächlich rein seelische Affecte überhaupt nicht existiren, da bei ihnen allen eine wechselseitige Beeinflussung von Leib und Seele stattfinde. Nicht von πάθη der Seele also dürfe man sprechen, sondern von solchen des Gesamtwesens, des aus Leib und Seele bestehenden Menschen, — *ὡς γὰρ οὐ βαδίζει ἡ ψυχὴ αὐτὴ οὐδὲ παλαίει ἀλλ' ὁ ἔχων αὐτὴν ἄνθρωπος, οὕτω καὶ λυπεῖται καὶ ὀρέγεται καὶ χαίρει καὶ ὀργᾷ τὸ τὴν ψυχὴν ἔχον ἀλλ' οὐχὶ ἡ ψυχή. πᾶσαι γὰρ αἱ λεγόμεναι τῆς ψυχῆς κινήσεις τοῦ συναμφοτέρου, τοῦ ζῶντος, εἰσίν* (Alexander de anima libri mantissa p. 104, 34 ff.)[1]).

Derselbe Satz, dass der Mensch ein Gesamtwesen sei und die Seele keine gesonderten Bewegungen habe, war ja nun aber, wie wir sahen, der Kernpunkt auch in den

---

[1]) Vgl. ausserdem Alexander de an. p. 12, 15 ff.; de an. l. mantissa 117, 18 ff.; Simplic. p. 19, 27 ff. 77, 5 ff.; Philopon. 45, 2 ff. 50, 21 ff. 154, 30 ff.; Themist. de an. p. 27, 14 ff. 29, 9.

Ausführungen des Athenagoras, und ganz klar tritt die Übereinstimmung darin hervor, dass dieser sich zur Bezeichnung des Gesamtwesens desselben Wortes *τὸ συναμφότερον* bedient, das auch in den peripatetischen Erörterungen immer wieder erscheint und offenbar die Geltung eines festes Terminus hat (z. B. Philoponus 44, 26 *οὐ γὰρ ἔχομεν ἐκ τῆς αἰσθήσεως διακρῖναι*, *φησίν*, *ἆρα τὰ τῆς ψυχῆς πάθη ἅπαντα τοῦ συναμφοτέρου ἐστί*, *τοῦ ζώου λέγω*, *κοινὰ ἢ ἔχει τινὰ καὶ αὐτὴ ἴδια πάθη*, ferner 50, 17; 154, 29 Alex. a. a. O. und p. 117, 21 *ἀλλὰ ἐστὶ τὸ πάσχον τὸ συναμφότερον*, Simpl. 77, 5 und aus Athenagoras selber die Worte des c. 18, wo er den Terminus öfter gebraucht: *λέγω δὲ συναμφότερον τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον*) [1]).

Ein Unterschied besteht zwischen Athenagoras und den Peripatetikern darin, dass bei ihm die rein psychologische Betrachtungsweise gegenüber der Frage nach der Verantwortlichkeit der Seele für die *πάθη* zurücktritt. Allein, auch in dieser Hinsicht ist er von jenen nicht ganz unabhängig. Das zeigt uns das unter Plutarch's Namen erhaltene Fragment der Schrift *πότερον ψυχῆς ἢ σώματος ἐπιθυμία καὶ λύπη* (Moralia ed. Bernard. VII, p. 1 ff.). Denn diese Abhandlung, die namentlich von c. 7 an ausdrücklich die Lehre bespricht *μήτε σώματος εἶναί τι μήτε ψυχῆς ἴδιον πάθος ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ*, geht davon aus, dass es eine alte, schon von Demokrit behandelte Streitfrage sei, ob wohl der Leib oder die Seele bei einem Processe wegen gegenseitiger Schädigung obsiegen würde (c. 2).

---

[1]) Sonst gebraucht er den Terminus noch in c. 25 öfter. Der sonst ziemlich seltene Ausdruck stammt von Plato Symp. 209 b. Von Späteren gebrauchen ihn z. B. Ps.-Justin, Quaest. et Resp. 30 (Otto, III², p. 44), Gregor von Nyssa adv. Apollin., P.gr. 45 col. 1256. — In den christologischen Streitigkeiten wird das Wort für den Gottmenschen verwendet, so in der vierten athanasianischen Rede gegen die Arianer 15 und 23 (P.gr. 26 p. 497 und 503), sowie bei Apollinarius p. 397, 14 und 368, 9 f. Dr. (wo zu lesen ist *πάλιν αὖ τὸ συναμφότερον*, nicht *αὐτό*).

Dabei wird die Ansicht Theophrast's als massgebend erachtet, nach der die Seele ein Recht habe, sich darüber zu beschweren, dass sie durch die aus dem Leibe stammenden Affecte an ihrer eigenen Bethätigung gehindert und dann noch für Laster verantwortlich gemacht werde, die eigentlich im Leibe ihre Ursache haben. Danach werden wir nicht zweifeln, woher Athenagoras die Anregung zu der Behauptung empfangen hat (resurr. 21), das Endgericht dürfe nicht die Seele allein betreffen, da sie sonst für Vergehen bestraft würde, die nicht aus ihrem eigenen Wesen, sondern aus dem Leibe stammen. Ja, wir dürfen wohl ruhig so weit gehen, zu sagen, dass der ganze Gedanke, das Endgericht verlange die gemeinsame Aburteilung von Seele und Leib, mache also die Auferstehung des Leibes notwendig, in dieser peripatetischen Lehre wurzelt[1]).

Selbstverständlich macht es dabei nichts aus, dass die pseudoplutarchische Schrift mehrere Jahrhunderte nach Athenagoras geschrieben ist[2]), und dass auch von den vorher genannten Werken der Commentatoren selbst die des Alexander wohl erst nach seiner Abhandlung verfasst sind. Denn die Übereinstimmung, die in allen Kreisen der späteren Peripatetiker über diese Lehre herrscht, ist ein klarer Beweis dafür, dass hier eine Überlieferung vorliegt, die bis in die ersten Zeiten des Wiedererwachens der peripatetischen Studien hinaufreicht[3]). Leider sind uns ja die Schriften eines Andronikos und Boëthos nicht erhalten; so viel können wir aber ohne Weiteres sagen, dass die Lehre durchaus der Tendenz entspricht, die für die Anthropologie jener Männer charakteristisch ist.

[1]) Da es mir hier auf die Gesamtauffassung ankommt, erwähne ich von Einzelheiten nur, dass auch die Beurteilung der πάθη in c. 21: ἐφ' ὧν πὰν τὸ μὴ μέτριον ὑπόδικον peripatetisch ist. Die vorher gegebene Vierteilung der Affecte spricht nicht dagegen.

[2]) Vgl. meine Abhandlung „De Posidonii libris περὶ παθῶν“ in Fleckeisen's Jahrb. Suppl. XXIV, S. 593 Anm. 1.

[3]) Es lässt sich dafür ein directer Beweis führen, doch nur mit Hülfe längerer Untersuchungen.

Andronikos hat nämlich die aristotelische Lehre von der Seele als der Form des Leibes dahin weitergebildet, sie sei nichts Anderes als das Mischungsverhältnis der körperlichen Elemente bezw. eine daraus sich ergebende Kraft[1]), und er hat im Grossen und Ganzen bei den Späteren Zustimmung gefunden[2]). Wenn dabei auch dieses Mischungsverhältnis im Sinne der aristotelischen Form als Zweckursache gedacht wird, so ist doch klar, dass damit die Seele in engste Beziehung zum Leibe und in Abhängigkeit von diesem gebracht wird, und dass die Leugnung rein psychischer Vorgänge durchaus dazu stimmt.

Diese Lehre hatte Consequenzen, und ihre Vertreter haben sich nicht gescheut, sie zu ziehen. Wenn nämlich psychische Vorgänge ohne Mitwirkung des Leibes nicht denkbar sind, so ist damit die Sonderexistenz der Seele überhaupt ausgeschlossen; daher war es nur folgerichtig, wenn schon Andronikos' Nachfolger Boëthos die Unsterblichkeit der Seele verworfen und in einer besonderen, noch nach Jahrhunderten wirksamen Schrift bekämpft hat[3]). Nur einen Ausweg gab es, dieser Folgerung zu entgehen: „eine Sonderexistenz der Seele ist freilich nicht denkbar; wollen wir also an einem Fortleben nach dem Tode festhalten, so ist dieses nur für Seele und Leib gemeinsam, für den Menschen vorauszusetzen. Dieselben Gründe, die gegen die Unsterblichkeit der Seele als solcher sprechen, lassen sich für das Fortleben des Gesamtwesens geltend machen," — so hat Athenagoras gefolgert, und da er es vorwiegend mit Gegnern zu thun hatte, die von einer

---

[1]) Er hat die Seele definirt als *κρᾶσις ἢ δύναμις ἑπομένη τῇ κράσει* (Galen *ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται*, c. IV p. 782 K; Scr. min. II, p. 44, 19 Ml.; vgl. Zeller III, 1, S. 624).

[2]) Z. B. Alex. de an. p. 81 ff. 27 ff.

[3]) Noch Porphyrios musste die Unsterblichkeit der Seele gegen Boëthos verteidigen (Euseb. pr. ev. XIV, 10, 3. XI, 28; vgl. Zeller III, 1, S. 625 f.). Über Alexander vgl. Zeller a. a. O. S. 798.

Unsterblichkeit der Seele überzeugt waren, so lässt sich wohl denken, dass er mit dieser Beweisführung Eindruck gemacht hat.

Auch die zeitlich von Athenagoras nicht weit entfernte pseudojustinische Schrift über die Auferstehung wendet sich ausdrücklich hauptsächlich gegen die Behauptung *ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τὸ δὲ σῶμα φθαρτὸν καὶ οὐκέτι δυνάμενον ἀναζῆσαι*, und wenn ihr auch die scharfe Ausprägung der Lehre fehlt[1]), so streift sie doch auch in c. 7 die Frage, wie weit für die Sünden der Leib verantwortlich sei, und betont in c. 8, dass aus dem Versprechen Gottes, den Menschen zu erlösen, die Auferstehung auch des Leibes notwendig sich ergiebt — *τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῷον λογικόν;* Einen anderen Geist atmen dagegen die mit Bibelworten und christlichen Gründen argumentirenden Ausführungen des Irenäus, sowie die Tertullian's, den nur die juristische Seite der bei Athenagoras behandelten Frage interessirt[2]). Auch bei Origenes werden wir nach seiner ganzen Psychologie und seiner Auffassung von der Auferstehung Berührungen mit Athenagoras nicht erwarten. Dagegen merkt man dessen Ein-

[1]) Auch davon, dass diese Lehre seitens einer Philosophenschule vertreten wurde, weiss der Verfasser nichts, und namentlich nach c. 6, wo er Platon, Epikur und die Stoa allein nennt, ist ihm die Bedeutung der Peripatetiker ganz unbekannt. — Das ist natürlich nicht unwichtig für die Auffassung des Verhältnisses zwischen dieser Schrift und der des Athenagoras und die Chronologie beider, doch möchte ich bemerken, dass ich Bousset's Verlegung der ps.-justinischen Schrift in der Zeit der Reichskirche auf keinen Fall beistimmen kann.

[2]) De resurr. carnis 14 ff. Dicimus plenum primo perfectumque credendum iudicium dei. Deshalb ist es bei der engen Gemeinschaft von Leib und Seele eine Forderung der Gerechtigkeit, dass die Seele mit dem Leibe zusammen für das leide, was sie gefehlt. Im Process zwischen Leib und Seele entscheidet er zu Ungunsten dieser. Vgl. de an. 58; adv. Marc. I, 24 (culpae principatus animae potius adscribendus).

fluss wieder bei Methodius, der ja zu den wenigen Männern der alten Zeit gehört, die Athenagoras kennen. Denn er hebt wieder stark hervor: *ἄνθρωπος δὲ ἀληθέστατα λέγεται κατὰ φύσιν οὔτε ψυχὴ χωρὶς σώματος οὔτ' αὖ πάλιν σῶμα χωρὶς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφὴν συντεθέν* (de resurr. I, 34, 4, p. 123 ext. Bonw.; vgl. 50, 3, p. 159 und „*τὸ συναμφότερον*" c. 54, 3, p. 167, Bw.). Er weicht aber ausdrücklich von Athenagoras ab, wenn er auf Grund des Gleichnisses vom reichen Mann den Satz verficht, dass die Seele auch eine Sonderexistenz führen könne (de resurr. III, 17 ff., p. 273 ff. Bw.). Auch bei Späteren (z. B. Epiphanius, Theodoret) finden sich wieder Anklänge, auf die ältere Zeit hat aber auch in diesem Punkte Athenagoras wenig Einfluss geübt.

XIV.

Patristische Beiträge.

Von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

1. Zu Maximus Confessor.

Die folgenden Bemerkungen könnte ich auch als zu Clemens Alexandrinus oder Erigena gehörig bezeichnen. Jeder der genannten Männer hat, wenn auch in verschiedener Weise, Anlass zu ihnen gegeben. Ich wählte Maximus für die Aufschrift, weil ich seine Ausführungen zunächst zu verstehen mich bemühte.

In meiner Untersuchung über Erigena's Gewährsmänner in seinem Werke „De divisione naturae" (Leipzig 1902) warnte ich (S. 28) vor dem aus gelegentlicher Er-

wähnung des Clemens Alex. etwa zu ziehenden Schluss, Erigena habe dessen Werke selbst gekannt. Es handelt sich auch bei ihm nur um eine Kenntnis aus zweiter Hand. Erigena kannte den Namen des Clemens und einige seiner Ansichten nur aus den von ihm übersetzten Schriften des Dionysius (De divin. nom. V, 9) und Maximus (Ambig. II, Öhler S. 60). Betreffs der ersteren Stelle hat man es für möglich gehalten (Preuschen-Harnack, Altchr. L.-G. I, 225), Dionysius blicke auf den römischen Clemens. Aber schon Hipler betonte mit Recht (Dionys. d. Areop. Regensburg 1861, S. 15), es dürfe bei dem Philosophen Clemens nur an den Alexandriner gedacht werden. Die von ihm nach Fabricius-Harles (Bibl. Gr. VII, S. 124) als von Dionysius gemeint angeführte und in Übersetzung gegebene Stelle aus Clemens (Strom. VIII, 9, 28 fg. Sylb. p. 785, Pott. p. 931) beweist jedoch nicht das, was sie beweisen soll. Sie hat Dionysius höchstwahrscheinlich nicht im Sinne gehabt. Wusste doch schon Maximus, der in Clemens' Schriften sehr genau bewandert war. in seiner Erläuterung der Dionysius-Stelle (II, p. 185 Corder) nicht anzugeben, worauf dieser sich beziehe, indem er gesteht: *ποῦ δὲ ταῦτα εἶπεν ὁ ἅγιος Κλήμης, οὐκ ἐδήλωσε.*

Mehr Aufschluss über Clemens erhielt Erigena oder hätte er wenigstens erhalten können durch die von ihm übersetzte Stelle des Maximus. Der Nachweis, dass er, sei es infolge unleserlicher Schrift des griechischen Codex oder nicht ausreichender Kenntnis der griechischen Sprache, seiner Vorlage auch in diesem Falle nicht ganz gerecht geworden ist, dürfte, wie das in meinen früheren Untersuchungen öfter der Fall war, dem Text des Maximus zu Gute kommen. Ich setze Urschrift und Übersetzung neben einander, indem ich durch gesperrten Druck gleich diejenigen Stellen kennzeichne, die im Folgenden genauer angesehen werden sollen.

Maximus (Öhler S. 60).
Cod. Gud. f. 126a.

Τούτους δὲ οὓς ἔφην τοὺς λόγους ὁ μὲν Ἀρεοπαγίτης ἅγιος Διονύσιος προορισμοὺς καὶ θεῖα θελήματα καλεῖσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς ἡμᾶς ἐκδιδάσκει. Ὁμοίως δὲ καὶ οἱ περὶ Πάνταινον τὸν γενόμενον καθηγητὴν τοῦ στρωματέως μεγάλου Κλήμεντος θεῖα θελήματα τῇ γραφῇ φίλον καλεῖσθαί φασι. Ὅθεν ἐρωτηθέντες ὑπό τινων τῶν ἔξω παίδευσιν γαύρων, πῶς γινώσκειν τὰ ὄντα τὸν θεὸν δοξάζουσιν οἱ Χριστιανοί, ὑπειληφότων ἐκείνων νοερῶς τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητά, γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα ἀπεκρίναντο μήτε αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητὰ μήτε νοερῶς τὰ νοητά. Οὐ γὰρ εἶναι δυνατὸν τὸν ὑπὲρ τὰ ὄντα κατὰ τὰ ὄντα τῶν ὄντων ἀντιλαμβάνεσθαι, ἀλλ' ὡς ἴδια θελήματα γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα φαμέν, προσθέντες καὶ τοῦ λόγου τὸ εὔλογον. Εἰ γὰρ θελήματι τὰ πάντα πεποίηκε, καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ λόγος, γινώσκειν δὲ τὸ ἴδιον θέλημα τὸν θεὸν εὐσεβές τε λέγειν ἀεὶ καὶ δίκαιόν ἐστιν, ἕκαστον δὲ τῶν γεγονότων θέλων πεποίηκεν, ἄρα ὡς ἴδια θελήματα ὁ θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει, ἐπειδὴ καὶ θέλων τὰ ὄντα πεποίηκεν.

Erigena's Übers. (Öhler S. 61).
Gale's Ausg. S. 19.

Has autem quas dixeram rationes ipse quidem Areopagita sanctus Dionysius praedestinationes et divinas voluntates vocari a divina scriptura nos edocet. Similiterque et [19]qui sint circa Pantaenum magni Clementis amicum, qui factus est magister Stromatei, divinas voluntates a scriptura vocari dicunt, inde interrogati a quibusdam superbis in eorum eruditione quae extrinsecus sunt, quomodo cognoscere ea quae sunt deum aestimant Christiani, suscipientibus illis intellectualiter intelligibilia et sensualiter sensibilia eum cognoscere ea quae sunt. Respondemus neque sensualiter sensibilia, neque intellectualiter intellectualia. Non enim esse possibile est, ut ostendit ratio, eum qui est super ea quae sunt, per ea quae sunt, ea quae sunt accipere; sed sicut suas voluntates cognoscere eum dicimus ea quae sunt, addentes etiam ex causa ratiocinationem; si enim voluntate omnia fecit, et nulla contradicit ratio cognoscere autem suam voluntatem deum, semper pium dicere et iustum est, unumquodque vero eorum quae facta sunt volens fecit; igitur ut suas voluntates deus cognoscit ea quae sunt, quoniam et volens ea quae sunt fecit.

Erigena hat sich — ich hebe nur das Wichtigste hervor — das Verständnis dieser Clemens-Stelle (denn um eine solche handelt es sich, wie unter den Forschern trotz der eigentümlich umschriebenen Form des Eingangs längst

feststeht) in erster Linie dadurch verbaut, dass er die Antwort der Pantänusschüler auf die Frage der heidnischen Philosophen, wie die Christen ihrer Lehre zufolge sich Gottes Erkennen des Seienden vorstellten, während nach ihrer eigenen Annahme Gott das begrifflich Wahrnehmbare verstandesmässig, das sinnlich Wahrnehmbare sinnlich erkenne, gar nicht zum Ausdruck kommen lässt. Der Satz ist von ihm zerrissen, den Nachsatz hat er selbständig gestaltet und, wie es scheint, als Darlegung des Maximus gefasst. Er lässt diese mit respondemus beginnen, während in dem *ἀπεκρίναντο* der Urschrift das Subject die gefragten Pantänusfreunde sind (*οἱ περὶ Πάνταινον . . . ἐρωτηθέντες*). Irrtümlich hat er das *γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα* = eum cognoscere ea quae sunt zur Frage der heidnischen Philosophen gezogen. Diese entlehnten bei ihrer Annahme die zu *νοερῶς τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητά* nötige Ergänzung sowohl des Subjects wie des Prädicats wirkungsvoll aus dem unmittelbar vorhergehenden *γινώσκειν τὰ ὄντα τὸν θεόν*. Das von Erigena unrichtig bezogene *γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα* gehört dagegen zu *ἀπεκρίναντο* und erhält seine adverbiale Näherbestimmung durch *μήτε αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητὰ μήτε νοερῶς τὰ νοητά*. Wie ist Erigena zu diesem Irrtum gekommen? Sollte er das in seiner Vorlage vielleicht undeutlich geschriebene *ἀπεκρίναντο* zu *ἀπεκρινάμεθα* ergänzt haben, weil das gleich folgende *φαμέν* zur ersten Person Pluralis raten mochte? Gleichviel. Auch den folgenden Satz hat Erigena in seiner Gliederung nicht verstanden. Er hat nicht gesehen, dass die Eingangsworte *Οὐ γὰρ εἶναι δυνατόν* von dem den zweigliedrig gestalteten (*οὐ γὰρ . . . ἀλλ'*) Satz abschliessenden *φαμέν* abhängig sind, wofür das durch gesperrten Druck gekennzeichnete est und das willkürlich eingeschaltete ut ostendit ratio zum Beweis angeführt werden können. Ob statt des in abhängiger Rede auffälligen Indicativs aestimant nicht in der Hs. wirklich der Conjunctiv aestiment und statt contradicit, dem

Futurum ἀντερεῖ entsprechend, richtig contradicet steht, kann nur durch unmittelbare Einsicht in den Cod. Cluniacensis, den Archetypus der Übersetzung Erigena's, entschieden werden.

Wir müssen jetzt nur noch einen Blick auf den Anfang der Stelle richten, der durch Erigena ganz besonders unverständlich geworden ist. Doch trifft die Schuld hieran wohl weniger ihn selbst als die Hs., die er wiederzugeben sich bemühte. Zunächst war es unmöglich, das zu *καλεῖσθαί φασι* gehörige *φίλον* auf *Πάνταινον* zu beziehen. Aber es war eine ungenügende Auskunft, wenn Gale, Erigena's Fehler erkennend, unter Nr. 19 (s. o.) bemerkte: Verte „et Pantaenus, qui magister fuit Clementis magni Stromatei". Denn einmal lässt er das eigentümliche *οἱ περὶ Πάνταινον*, „die Freunde" oder „Schüler des P." (eine Umschreibung, in der Erigena's „qui sint circa" auch nicht das Richtige ist) ganz ausser Acht, sodann aber auch das *φίλον*. Und in diesem Worte steckt nach meiner Ansicht ein Fehler, eine Verderbnis. Die Freunde des Pantänus behaupten, *θεῖα θελήματα τῇ γραφῇ φίλον καλεῖσθαι*. Was heisst das? Es dürfte vergeblich sein, diesen Worten einen vernünftigen Sinn abzugewinnen. Die Behauptung der Pantänusschüler wird als ähnlich (*ὁμοίως*) der des Areopagiten Dionysius bezeichnet, der da lehre, die von ihm (Maximus) zuvor erörterten Beziehungen (*τούτους οὓς ἔφην λόγους*) würden von der Schrift Vorherbestimmungen und göttliche Willensäusserungen (*θεῖα θελήματα*) genannt. Hier ist deutlich, dass die letzteren Worte Prädicat im Satze sind. Dasselbe ist auch in dem anderen, ganz gleich gebauten Satze der Fall. Also muss in *φίλον* das Subject stecken, d. h. ein Wort mit dem Artikel. Wie das Folgende zeigt, kann das nur *τὰ ὄντα* sein, d. h. das Seiende oder das Geschaffene, *τὰ γεγονότα*, wie es nachher heisst. So behaupteten also die Freunde des Pantänus, alles Seiende (*τὰ ὄντα*), Gewordene, alle geschaffenen Dinge seien göttliche Willensbethätigungen

(*θεῖα θελήματα*), was ja unzweifelhaft schriftgemässe Lehre ist. Auf die Erläuterung des Folgenden, d. h. der Frage, wie das göttliche Erkennen dem von ihm gewollt Geschaffenen gegenüber zu denken sei, brauche ich hier nicht weiter einzugehen.

Nur eine Lesart scheint mir noch berichtigt werden zu müssen. „Wir behaupten" — sagen die Schüler des Pantänus, und hier erst geht Clemens aus der Form des Berichts (*ἀπεκρίναντο*) in die erste Person der Antwortenden über (*φαμέν*) —, „es sei unmöglich, dass der überweltliche Gott den Gesetzen des Seins gemäss des Seienden sich teilhaftig mache (oder es geistig erfasse, begreife); vielmehr erkennt er unserer Meinung nach das Seiende als eigene Willensäusserungen, indem wir noch die vernunftgemässe Überlegung dazusetzen." Der offenbare Parallelismus der Prädicate nötigt dazu, die leicht als aus Dittographie entstanden zu erklärende Lesart des Cod. Gud. *ἀντιλαμβάνεσθαι* (hinter *ὄντων*) zu verwerfen und das schon von Gale's Ausgabe 1681 gebotene *λαμβάνεσθαι*, als allein dem Zusammenhange entsprechend, an dessen Stelle zu setzen. Jenes *ἀντιλαμβάνεσθαί τινος* heisst: sich einer Sache bemächtigen, eingreifen in etwas, z. B. *τοῦ λόγου* oder *τῶν λόγων*, sich beteiligen an, wie bei Methodios im Sympos. (294, Jahn S. 52): *ἀτὰρ μή τι κωλύω, ἐὰν ἀντιλαμβάνωμαι τῶν λόγων, ἵνα ἐρρωμενέστερον μάθω καὶ μηδεὶς ἐξελέγξῃ με ἔτι*: Bedeutungen des Wortes, die jenem Gedankenzusammenhange entschieden fremd sind.

Welcher Schrift des Clemens wird aber das Bruchstück nun wohl zuzuweisen sein? Zahn meint, es möge aus den Hypotyposen stammen (Preuschen-Harnack I, S. 294/295. 305), doch giebt er dafür keinen besonderen Grund an. Ich kann mich seiner Ansicht nicht anschliessen. Denn die Hypotyposen waren nach Eusebios (Hist. eccl. VI, 13, 2; 14, 1) und Photios (Bibl. cod. 109) ein kurzgefasster Commentar zur h. Schrift, in dem sich auch dogmatische Ausführungen über Ideenlehre, Seelen-

wanderung, Vielheit von Welten, Menschenschöpfung u. a. fanden. Ich wüsste kaum, in welchem Zusammenhange man dort die in dem behandelten Bruchstück zum Ausdruck gebrachten religionsphilosophischen, insbesondere der philosophischen Ausgestaltung der Gotteslehre dienenden Gedanken unterbringen sollte. Mir scheinen sie viel besser mit den aus der Schrift *Περὶ προνοίας*, besonders von Maximus, aufbehaltenen, wie es scheint, mit mancherlei philosophischen Begriffsbestimmungen ausgestatteten Bruchstücken zusammenzustimmen. Ich wenigstens sehe in dem Umstande, dass Eusebios die Schrift in seinem Verzeichnis nicht angeführt hat, und dass sie erst seit dem 7. Jahrhundert, in erster Linie durch Maximus, bekannt und genannt wird, keinen genügenden Grund, etwa mit Bardenhewer (GdaltkL. II, S. 53) an ihrer Echtheit zu zweifeln. In dem zuvor besprochenen Bruchstück ist in eigenartigem Zusammenhange von dem göttlichen Willen die Rede. Verwandte Gedanken klingen in dem von Maximus (II, p. 152 Combef.) als *Κλήμεντος τοῦ στρωματέως ἐκ τοῦ περὶ προνοίας λόγου* überlieferten Bruchstück wieder, das beginnt: *θέλησίς ἐστι φυσικὴ δύναμις* und schliesst: *τῆς ψυχῆς κίνησις αὐτοκρατής*. Auch auf das von Le Nourry aus Cod. Paris. 2431 herausgegebene, mit der Vertrauen erweckenden Überschrift: *τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου Κλήμεντος πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας, τοῦ στρωματέως, ἐκ τοῦ περὶ προνοίας λόγου* versehene Bruchstück, das mit der Frage *τί θεός; θεός ἐστιν, ὡς* u. s. w. beginnt, also ebenso mit der Gottesfrage sich befasst wie unser Bruchstück aus Maximus' Ambigua, darf ich zur Stütze meiner Annahme hier hinweisen. Ob auch die in Maximus' Disput. cum Pyrrho (II, p. 176 Combef.) sich findende Anführung: *κανόνι χρώμενος πρὸς τοῦτο τῷ ὄντι φιλοσόφῳ φιλοσόφων Κλήμεντι, ἐν τῷ ἕκτῳ τῶν στρωματέων λόγῳ τὴν μὲν θέλησιν νοῦν εἶναι ὀρεκτικὸν ὁρισαμένῳ, τὴν δὲ βούλησιν εὔλογον ὄρεξιν ἢ τὴν περί τινος θέλησιν* auf die Schrift *Περὶ προνοίας* zurückgeht, da in dem 6. Buche der

Stromateis der ausgehobene Gedanke sich nicht findet, bezeichnet Preuschen (a. a. O. S. 302) für „nicht sicher, wenn auch möglich“. Ich halte diese Zuweisung für durchaus wahrscheinlich, da der Inhalt der Anführung sich mit dem des zuerst aus Maximus beigebrachten Bruchstücks entschieden ebenso berührt wie die näher erläuterte Stelle aus den „Ambigua“. Als etwas der letzteren mit jener Gemeinsames könnte man schliesslich noch den Begriff des *εὔλογον* anführen, indem dort von einer *εὔλογος ὄρεξις*, hier von *τοῦ λόγου τὸ εὔλογον* die Rede ist.

Ich kehre zum Schluss noch einmal zu Erigena zurück. Ich hatte in dieser Zeitschrift (XLVI, S. 564/565) aus einem Briefe Schmitt's Mitteilungen gebracht über den ihm durch Endres in Regensburg näher gekennzeichneten Cod. Bern. 469 (saec. XII), der, wie Dr. W. Meyer zuerst gesehen, Erigena's Werk „De divisione naturae“ unter der Aufschrift „Liber peri phision“ enthält. Um, abgesehen von den früher genannten Hss., vor allen von Cod. Bamb., die für eine textkritische Neubearbeitung des Hauptwerkes des Erigena nötigen Nachrichten und Weisungen an dieser Stelle beisammen zu lassen, versetze ich wichtige, darauf bezügliche Angaben Endres', der im „Philosoph. Jahrbuch“ 1903, S. 455/456 meine Schrift über „Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturae libri V“ (Leipzig 1902) zur Anzeige brachte, aus jener einer weiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit vielleicht nicht besonders bequem zugänglichen Stelle in diesen Zusammenhang. „Von nicht zu unterschätzendem Werte,“ sagt Endres a. a. O., „wäre auch das Werk eines Autors des 12. Jahrhunderts, in das ein sehr beträchtlicher Teil der fünf Bücher vom Hauptwerk des Erigena herübergenommen ist, ich meine des Honorius Augustodunensis ‚Clavis physice‘. Während im Mittelalter mehrere Exemplare dieses umfassenden Auszugs aus Erigena vorhanden waren, so in Klosterneuburg und Göttweig,

scheinen sich nur mehr zwei vollständige Exemplare bis zur Gegenwart erhalten zu haben, nämlich Cod. Lambacensis 102 (saec. XII) und Cod. Zwettlensis 298 (saec. XII). Eine Abschrift des Zwettler Cod. hatte Bernh. Pez besorgt (Cod. Mellic. s. XVIII), der sich mit dem Gedanken trug, die ,Clavis physice' zu veröffentlichen, aber wahrscheinlich durch den Inhalt der Schrift sich von seinem Vorhaben abschrecken liess. Einen kleinen Teil der ,Clavis physice' bietet auch der Sammelcodex von Kremsmünster 280 (s. XIV). Die genannten vollständigen Hss. der Compilation des Honorius führen die folgende Überschrift, die dem Erigena den meines Wissens sonst nirgends überlieferten Namen Crisotomius beilegt: ,Iste liber dicitur excerptus ab honorio solitario de V libris cuiusdam Crisotomii.' In des Honorius ,De scriptor. eccl.' III, 12 (Migne 172, 222 C) steht statt Crisotomius Chrysostomus. Die bisher wenig gewürdigte Compilation des Honorius ist von hohem Interesse, sofern sie für das Ansehen und die Benutzung des Erigenistischen Hauptwerks im 12. Jahrhundert in Deutschland Zeugnis giebt. Dadurch aber, dass Honorius den Text des Scotus wortwörtlich aus einer offenbar sehr correcten Vorlage herübernimmt, bildet sie zugleich ein beachtenswertes Mittel der Textkritik für Scotus." Mögen diese Angaben Endres' seiner Zeit bei einer neuen Textausgabe des Hauptwerkes des Erigena gebührende Beachtung finden.

Demselben Zwecke, hoffe ich, dienen endlich auch noch die folgenden Bemerkungen, denen ich nachträglich hier eine Stelle anzuweisen mir erlaube. In meinen Mitteilungen „Zu Scotus Erigena" (ZfwTh. XLVII, S. 121 bis 130) hatte ich (S. 127) mit Genugthuung auf die soeben erwähnte Besprechung hingewiesen, die meine Schrift von Seiten Endres' gefunden, insbesondere auf dessen anerkennende Zustimmung zu meinem Nachweise, dass Erigena den Nazianzener und den Nyssener Gregorius

nicht für eine Person gehalten. Dieser Thatsache hatte ich Brilliantoff's Urteil hinzugefügt, der das Gegenteil behauptet. Auch S. M. Deutsch scheint im Hinblick auf V, 8 (p. 879 C), „wo ausdrücklich Gr. v. Nyssa genannt wird, während Gr. v. Nazianz gemeint ist" (ThLZtg. 1903, Nr. 23, 632), derselben Ansicht zu sein. Nachdem ich nun Endres einen Abzug jener Arbeit zugesandt, schrieb mir dieser (11. Januar 1904) — und ich halte seine Angaben als eine Bestätigung meines Nachweises entschieden für wichtig — u. a. folgendes: „Dass Johannes Scotus die beiden Gregorius identificirte, kann ich nicht glauben. Ein indirecter Beweis ist mir Honorius Augustodunensis, welcher in den einleitenden Bemerkungen zur Clavis physicae, seinem Excerpt aus De divisione naturae, schreibt, und zwar unter dem Titel Auctores de tribus linguis (welche in der Clavis physicae zu Worte kommen): ‚De graeca summi theologi Dionysius Ariopagita, Gregorius Nazanzenus et Gregorius Nyseus ejusque frater Basilius' etc. Wenn des Johannes Scotus Tractat De visione Dei Spuren in der späteren Litteratur hinterlassen hat, dann vermute ich sie bei Honorius Augustodunensis, Scala coeli major (Migne, Patr. l. 172, 1229 ff. Zu vergleichen damit ist die Pseudo-August. Schrift Dial. quaest. LXV, quaest. LXIII (Migne, Patr. l. 40, 751 f.). Ferner scheint mir hierher zu gehören Honorius Augustodunensis' De cognitione vitae (Migne, Patr. l. 40, 1005 ff.). Letztere Schrift ist teilweise auch ins Griechische übersetzt gewesen." Auch der Hinweis Endres' auf „eine Notiz der Revue Bénédictine 1903, p. 192", „nach der ein Franzose, Astier, Gerbert's De corpore et sanguine Christi für Johannes Scotus Erigena" in Anspruch nimmt, dürfte beachtenswert sein.

2. Zu Johannes von Damaskus.

Die berühmten drei Reden des Johannes von Damaskus zur Verteidigung der Bilder, denen dieser in erster Linie

seinen Ruhm als gelehrter Theologe und bedeutendster Wortführer der griechischen Kirche des Mittelalters verdankt, die *Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, sind hinsichtlich der Zeit ihrer Abfassung zwar genügend genau bestimmbar, ihre Echtheit aber ist nicht in dem Grade unzweifelhaft sicher[1]), dass die bisherige Ansicht, besonders bezüglich der dritten Rede, nicht eine nochmalige Erörterung im Sinne weiterer Stärkung und Befestigung vertrüge.

Gerichtet gegen das Bilderverbot des Kaisers Leo III. des Isauriers (717—741) vom Jahre 726, ist die erste Rede, die den Patriarchen Germanos noch im Amte voraussetzt, wohl kurz nach dem Erlass des Kaisers geschrieben, aber noch vor 730, wo der Patriarch, des fruchtlosen Widerspruchs gegen den ausdrücklichen Willen des Kaisers müde, sein Amt niederlegte. Die zweite Rede fällt jedenfalls nach 730, da sie des Patriarchen Amtsenthebung erwähnt und in noch heftigerer Weise als die erste sich gegen die Massnahmen des Kaisers wendet. Die dritte Schrift, mehr in der Form einer wohlgeordneten, übersichtlich gegliederten Abhandlung gehalten, entbehrt zwar jedes zeitlichen Hinweises, ist aber sicher später als die zweite — Ehrhard nennt das Jahr 737 — geschrieben, da sie eine reichhaltigere Sammlung von Beweisstellen als jene enthält und im Gedankengehalt wie im Wortlaut eine auffallende Abhängigkeit von den ersten beiden Reden verrät.

Gerade dieser Umstand, auf den Schwarzlose[2])

---

[1]) Ehrhard sagt in Krumbacher's Gesch. der byz. Litt.², S. 69: „Die dritte Rede, deren Echtheit zweifelhaft ist, bringt bereits eine Systematik der Bilderlehre, die von Nikephoros und Theodoros Studites weiter ausgebildet wurde.“ Kattenbusch dagegen erklärt (Realencyklop. f. pr. Theol. u. K.³ IX, S. 290, 41), dass „an der Echtheit des dritten *λόγος* zu zweifeln“ „keine Veranlassung“ vorliegt.

[2]) K. Schwarzlose, Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit (Gotha 1890), S. 104 ff. Dies Werk empfiehlt sich vor manchem anderen durch geistvolle Durchdringung des eigenartigen Stoffes, sichere Erfassung



zuerst aufmerksam machte, verdient, wie mir scheint, genauere Beachtung, obwohl Langen ihn bei der näheren Würdigung der Bilderreden [1]) noch nicht besonders herangezogen hatte. Denn die allgemeine Beanstandung der drei Reden von Seiten Oudin's, der sie dem Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrhunderts und einem jüngeren Johannes Damascenus zuweisen wollte, ist so unzureichend begründet und von Langen so überzeugend zurückgewiesen, dass ein näheres Eingehen auf Oudin's Versuch durchaus unnötig ist. Die Echtheit der dritten Schrift jedoch wurde von dem Engländer Humphred Hody, der den Damascener für älter als Malalas hielt, in seiner Vorrede zur Chronik des Johannes Malalas in Frage gestellt mit Gründen, die von L. Dindorf bereits 1830 in der Vorrede zu seiner Malalas-Ausgabe im Bonner Corpus scr. Byz. widerlegt worden sind. Gleichwohl hat der Umstand, dass in der dritten Rede eine grössere Stelle gerade aus Malalas angeführt ist, die Erzählung vom blutflüssigen Weibe (*ἐκ τῆς χρονογραφίας Ἰωάννου Ἀντιοχείας τοῦ καὶ Μαλάλα* bei Migne, P. Gr. XCIV, 1369 ff. = Malalas ed. Bonn. 236—239), in Verbindung mit der Thatsache, dass auch die fälschlich Athanasios beigelegten Quaestiones ad Antiochum herangezogen sind, und dass im Gegensatz zu den beiden ersten ein mittelbarerer Schriftbeweis für die Bilder versucht wird, die genannten Forscher noch in

---

und Klarstellung der in jenem Entwickelungsabschnitt griechischen Geisteslebens wirksamen religiösen wie philosophischen Grundgedanken und lebendige, anschauliche Darstellung.

[1]) Joseph Langen, Johannes von Damaskus. Eine patristische Monographie (Gotha 1879), S. 136 ff. Beiläufig berichtige ich einen störenden Druckfehler. S. 122 liest man: „Die späteren griechischen Theologen, wie Gennadius, Scholarius u. a. lehrten gleich den Lateinern.“ Das Komma hinter Gennadius nötigt, an zwei Männer zu denken. Es kann aber nur von einem Manne geredet werden, nämlich Gennadius Scholarius; das Komma ist vom Übel, es muss fehlen. Vgl. meine Arbeit „Zu Georgios Scholarios“ in der Byz. Zeitschr. IV, S. 561—580.

einer gewissen Unsicherheit gelassen. Der letztere Grund freilich muss als völlig bedeutungslos zurückgewiesen werden. Schon Langen wies (S. 142) auf die hohe Wahrscheinlichkeit hin, dass Johannes „wohl im Laufe des Streites und nach längerem Nachdenken darauf verfallen“ konnte, trotz der Unmöglichkeit eines unmittelbaren Beweises für die Bilder aus der Bibel, „doch mittelbar einen solchen zu construiren“: eine Bemerkung, der auch Schwarzlose (S. 106/107) mit Recht zustimmt. Auch die Quaestiones ad Antiochum, deren 39. zum Zwecke der Bestreitung der Gegner, Langen (S. 143) zufolge, sicher „nach dem Ausbruche des Bilderstreites angefertigt wurde“, können ohne Frage bereits dem Damascener vorgelegen haben. Wie aber steht es mit seiner Benutzung des Malalas?

Nach Langen „ist die Lebenszeit dieses Chronographen zu ungewiss, um daraus einen Schluss ziehen zu können“. „Er wird“, sagt er mit Berufung auf Lipsius, der in seinen „Quellen der römischen Petrussage“ (Kiel 1872), S. 156 Malalas „in das 6. Jahrhundert versetzen zu sollen“ glaubte, „selbst ins 6., wahrscheinlicher aber in das 7. Jahrhundert versetzt; dann könnte er also sehr wohl von dem Damascener schon benutzt worden sein.“ Aber auch noch Schwarzlose schien (S. 107) Hody's Einwurf nur „erheblich entwertet“, „seitdem die Vermutung sehr an Wahrscheinlichkeit gewonnen hat, dass Malalas bereits im 6. Jahrhundert gelebt hat“. Nun, alle diese Vermutungen sind jetzt überflüssig. Wir sehen in der nach den verschiedensten Seiten hin ausserordentlich viel und lebhaft erörterten Malalas-Frage durchaus klar. Mit völliger Sicherheit haben die neueren Forschungen das Ergebnis zu Tage gefördert, dass der Antiochener Johannes Malalas ein Zeitgenosse der Kaiser Anastasios I. (491—518), Justinos I. (518—527), Justinianos I. (527—565) und Justinos II. (565—578) war, und dass dessen Chronik schon vor dem Jahre 581 von Johannes von Ephesus, vor 594 von

dem Kirchengeschichtschreiber Euagrios benutzt wurde [1]). Selbstverständlich benutzte sie somit auch Johannes Damascenus.

Eine weitere Frage ist nun aber noch die nach der merkwürdigen, in Worten und Gedanken zu beobachtenden Abhängigkeit der dritten Rede von den beiden ersten. Wenn Schwarzlose (S. 107) aus dem Fehlen der später, im zweiten Abschnitt des Kampfes, zur Zeit der bilderfeindlichen Synode des Jahres 754, üblich gewordenen Beweisführung, die u. a. besonders darauf ausging, die Gegnerschaft gegen die Bilder als eine böse christologische Ketzerei zu erweisen, mit Recht den Schluss zieht, die Schrift müsse eben deswegen in die erste Periode des Streites gehören, und dabei die Frage (S. 107), „ob Johannes selbst oder einer seiner Gesinnungsgenossen die systematische Verarbeitung seiner in den ersten beiden Reden niedergelegten Gedanken vorgenommen hat, von secundärer Bedeutung“ hält; so begiebt er sich da, meiner Meinung nach, ganz unnötig eines wichtigen Beweismittels. Wer sollte denn wohl damals — die Schrift weist gleich im Eingange darauf hin, dass der Teufel durch die Bilderfreunde jetzt die Überlieferung zerstören wolle — auf den Gedanken gekommen sein bezw. es gewagt haben, unter dem Namen des Damasceners Johannes mit einem solchen ganz im Gedankenkreise der beiden ersten Abhandlungen sich bewegenden und mit diesen auch in der Darstellungsweise völlig übereinstimmenden Schriftwerk hervorzutreten? Lassen wir doch diesen unmöglichen Unbekannten in dem verdienten Dunkel. Das helle Licht unbefangener Betrachtung dieser dritten Schrift zeigt uns sachlich nur den Damascener Johannes. „Aber auch die Form macht nicht den Eindruck, als ob man etwa einen ‚Schüler‘ höre“ [2]). Den Johannes Damascenus allein nennt die handschriftliche Überlieferung.

---

[1]) Krumbacher, Geschichte der byz. Litteratur², S. 325 ff.

[2]) Kattenbusch a. a. O. S. 290, 42.

Aber Johannes hat sich in dieser dritten Abhandlung in beträchtlichem Umfange selbst ausgeschrieben. Langen hatte, wie gesagt, diesem merkwürdigen Umstande noch keine Beachtung geschenkt. Die hierauf bezüglichen näheren Mitteilungen verdanken wir erst Schwarzlose. Seinen Nachweisungen zufolge (S. 105) stammt Or. III, c. 1 aus Or. II, c. 2 bis *προσάπτειν δόξαν*, aus Or. II, c. 3 in freierer Anführung und Or. II, c. 4 bis *πατροπαραδότου συνηθείας*; III, 2 aus II, 4 und 5; III, 3 entspricht II, 6; III, 4 ist zusammengetragen aus II, 7 und 8[a], III, 5 aus II, 8[b] bis *πᾶν ὁμοίημα*; III, 6 entspricht I, 4; III, 7 besteht aus I, 5. 6 und 7; III, 8 stimmt, von einigen Verschiedenheiten abgesehen, die er in den Anmerkungen auf S. 105 verzeichnet, mit I, 8 überein bis zu den Worten *μὴ φόβου, μὴ δέδιθι*, wie desgleichen III, 9 in ähnlicher Weise mit II, 9. 10. 11[a]; III, 10 ist aus II, 11[b] entlehnt und mit selbständigem Schluss versehen; III, 11 stimmt mit II, 12 in der Erzählung vom Zinsgroschen, während III, 13 die schon am Schlusse von Or. I sich findende Erzählung aus Johannes Moschos' Pratum spirituale wiederholt.

Das ist fürwahr eine weitgehende Entlehnung. Sollte sie nicht auf einen fremden Bearbeiter hinweisen? Schwarzlose hat diese Frage verneint, und zwar, wie ich bekräftigend hinzufüge, mit Recht. In diesem Verfahren, das hier in diesem, wie es Schwarzlose erscheinen mochte, einzigen Falle entdeckt und sorgfältig ans Licht gezogen worden ist, haben wir — und das ist der allgemeinere Gesichtspunkt, auf den ich auf Grund weiterer Beobachtungen zur Stütze der Ansicht Schwarzlose's hinzuweisen in der Lage bin — eine Eigenart byzantinischer Schriftsteller vor uns, die in solchem Umfange wenigstens dem Altertum fremd gewesen zu sein scheint. Johannes steht in dieser Beziehung nicht allein da. Aber er ist, soweit ich bis jetzt sehe, wohl der älteste Byzantiner, der seine eigenen Gedanken und Worte in grösserem Masse

zweimal verwertet hat, indem er die erstmalige Fassung derselben zum zweiten Male in den Dienst eines etwas anders gearteten Zusammenhanges stellte. Andere sind ihm auf diesem Wege gefolgt. Von einem erheblich späteren, bedeutenden Byzantiner, Joseph Bryennios, von dem ich s. Z. einen wichtigen, kurz nach 1436 geschriebenen, von Nikephoros Kalogeras, dem Erzbischof von Patras, zuerst veröffentlichten Brief in deutscher Übersetzung und mit eingehenden, die Lebensumstände und das Lebenswerk des Mannes erläuternden Ausführungen in der Neuen kirchl. Zeitschrift VII, 3 („Joseph Bryennios", S. 208—228) behandelte, hat Ph. Meyer in der Byz. Ztschr. V, S. 92. 94 u. a. das Gleiche nachgewiesen. Alles dasjenige, was Joseph in seinem *λόγος ἐξιτήριος*, einer Abschiedsrede, seinen Glaubensgenossen auf Kreta ans Herz legte, hat er später fast genau ebenso auch in Konstantinopel gesagt; und was er seinen Kretern in Auszügen aus seinen Predigten und Gesprächen zum Zweck der Erbauung als schriftliches Andenken hinterlassen, das hat er später gleichfalls in seine Predigten zu Byzanz wörtlich wieder aufgenommen.

Besonders lehrreich aber, weil unmittelbar dem Falle des Damasceners gleichartig, ist der Thatbestand, den ich bei einem der hervorragendsten Theologen des 12. Jahrhunderts, Nikolaos von Methone, beobachtet habe[1]). Dass Nikolaos sich selbst ausgeschrieben hat, wo Gelegenheit und Umstände ihm dazu angethan schienen, daraus dürfen wir ihm an sich keinen besonderen Vorwurf machen. Er hat unzweifelhaft das Recht gehabt, über Form und Inhalt seiner eigenen Gedanken frei zu verfügen. So hat er in der nach der Synode des Jahres 1158, d. h. nicht lange vor seinem Tode, an Kaiser Manuel Komnenos (1143—1180) gerichteten (dritten) Siegesrede (*Λόγος ἐπινίκιος* ed. Demetrakopulos, Leipzig 1865), in welcher er

---

[1]) Ztschr. f. Kirchengesch. IX, S. 429/430. Byz. Ztschr. I, S. 477.

denselben als ruhmreichen Sieger über die äusseren Feinde des Reichs und als geschickten Arzt und Helfer in den schweren Nöten und Schäden der Kirche überschwenglich preist, seine noch vor dem Zusammentritt derselben Synode gegen die Lehrbesonderheit des Soterichos Panteugenos gerichtete Entgegnung (*Ἀντίρρησις*, in Demetrakopulos' Biblioth. eccles., Leipzig 1866, S. 321—359) in beträchtlichem Umfange selbst ausgeschrieben. Es deckt sich *Λόγος ἐπινίκιος* S. 13, Z. 2 v. o. bis S. 14, Z. 3 v. u. mit *Ἀντίρρησις* S. 324, Z. 4 v. o. bis zur Mitte von S. 325 (eine besonders beachtenswerte Ausführung über Platon's Ideenlehre und Aristoteles' Stellung zu derselben), *Λόγ. ἐπινίκ.* S. 14, Z. 3 v. u. bis S. 16, Z. 6 v. u. mit *Ἀντίρρ.* S. 325, Z. 4 v. u. bis S. 327, Z. 9 v. o., *Λόγ. ἐπινίκ.* S. 17 bis Z. 10 v. u. mit *Ἀντίρρ.* S. 327 Mitte bis S. 328, Z. 10 v. o., endlich *Λόγ. ἐπινίκ.* S. 31, Z. 12 v. u. bis S. 42, Z. 2 v. o. mit *Ἀντίρρ.* S. 347, Z. 14 v. u. bis S. 358, Z. 11 v. u. fast wörtlich und so vollständig, dass überall die *Ἀντίρρησις* als die Grundlage der Darstellung oder als die Vorlage des *Λόγος ἐπινίκιος* sich zeigt, kurz, dass letzterer als nichts anderes denn ein teils wörtlicher, teils verkürzter Auszug aus der gründlicheren Beweisführung der ersteren Schrift uns entgegentritt. Zur Erklärung dieser Eigentümlichkeit genügt nicht, wie es mir bei der ersten Entdeckung jener merkwürdigen Abhängigkeit der einen Schrift von der anderen scheinen wollte, der Hinweis auf das hohe Alter, wovon Nikolaos im Eingang der Siegesrede gerade redet. Dieses durfte ihn damals in den Augen des Kaisers höchstens von der beschwerlichen Meerfahrt von seiner kleinen peloponnesischen Bischofsstadt Methone um das sturmverrufene Vorgebirge Malea herum nach Byzanz entbinden. Wir haben hier eben ein Verfahren vor uns, dessen Nikolaos als eines ihm zustehenden Rechtes mit Bewusstsein sich bedient hat. Dasselbe werden wir auch schon bei Johannes von Damaskus gelten lassen müssen, dessen schriftstellerische,

im Besonderen apologetische Thätigkeit, wenigstens in den drei Reden über die Bilder, ebenso sicher mit den gleichzeitigen Vorgängen in Konstantinopel zusammenhängt, wie die kriegs- und kirchengeschichtlichen Ausführungen in den erwähnten Schriften des Nikolaos von Methone mit den Thaten und Massregeln Kaiser Manuel's. Es wäre verdienstlich, wenn die drei Abhandlungen des Johannes, die nach Langen (S. 141) „seit jeher für das Beste gehalten worden" sind, „was zur Verteidigung der Bilder geschrieben wurde", einmal durch eine handliche Sonderausgabe allgemeiner zugänglich gemacht würden.

Nachschrift. Erst als die vorstehenden Bemerkungen schon in der Druckerei waren, erhielt ich durch die BZ. Kunde von einer griechischen Sonderschrift: *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός* (Athen 1903, VIII, 199 S.) von Konstantinos J. Dyobuniotes, über welche Diekamp a. a. O. (XIII, S. 162—166) berichtete. Danach ist durch den genannten Hellenen eine erhebliche Verschiebung der zeitlichen Verhältnisse vorgenommen worden. Nach Langen, dem auch ich mich angeschlossen, sind Johannes' Schriften über die Bilder um 730 geschrieben. „Auf der bilderfeindlichen Synode von Konstantinopel unter Konstantin Kopronymus" — so erklärt er S. 21 ausdrücklich — „wurde das Anathem über ihn als einen nicht mehr Lebenden gesprochen (754). Danach scheint er noch im 7. Jahrhundert geboren zu sein, ist aber jedenfalls vor 754 gestorben." Langen meinte hier offenbar jene im Beschluss der Synode vorkommenden, auf unseren Johannes, den Patriarchen Germanos und einen gewissen Georgios von Cypern bezüglichen Worte: *ἡ τριὰς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν.* Gegen die Beziehung dieser Worte auf den schon erfolgten Tod des Damasceners erhebt Dyobuniotes jetzt Einspruch. Und Diekamp stimmt ihm bei, indem er behauptet: „Der Ausdruck *καθεῖλεν* kann in der That mit demselben oder bei

dem gegebenen Zusammenhange wohl mit grösserem Rechte auf eine Anathematisirung und Absetzung bezogen werden." Eines besonderen Hinweises auf den kirchlichen Sprachgebrauch des Wortes *καθαιρεῖν* gerade in jenem Sinne bedurfte es a. a. O. S. 163 gar nicht. Aber sollte die durch das befugte oder unbefugte Richten der Synode über Glaubenssachen gerade mit diesem Worte vorgenommene Einengung der Bedeutung für den obigen Fall, wo *ἡ τριάς* das Subject ist, zutreffend sein? Das will mir vor der Hand nicht einleuchten, ebensowenig wie die daraus gezogene Schlussfolgerung: „Es bleibt also ungewiss, ob Johannes 754 noch lebte oder nicht." Von Dyobuniotes, dem die drei von mir oben behandelten Reden gegen die Bilderfeinde gleichfalls als echt gelten, ist dann nun aber die Abfassung der Reden beträchtlich später angesetzt worden. Er verlegt die der ersten in die Jahre zwischen 775 und 787, der zweiten in die Jahre 829 und 842, der dritten in das Jahr 775. Nur hinsichtlich letzterer entscheidet sich Diekamp, der mit dem Hellenen (a. a. O. S. 164) über diesen Punkt sich auseinandersetzt und für die Berechtigung des von jenem ermittelten Zeitansatzes der zweiten Rede weitere Beweisgründe herbeizieht, für ein früheres Jahr, nämlich 770. Ich verzeichne an dieser Stelle nur diese neuen, aus der BZ. geschöpften Thatsachen. Der Zweck meiner auf die drei Reden bezüglichen Bemerkungen wird durch dieselben nicht berührt oder in Frage gestellt, auch wenn wir genötigt sein sollten, den Lebensumfang des Damasceners anders zu bestimmen und für die nähere Veranlassung der Reden andere, spätere Zeitumstände und Personen in Anspruch zu nehmen.

XV.

Giwargis Warda.

Von

Dr. **Heinrich Hilgenfeld** in Jena.

Warda, d. h. die Rose, ist der Titel eines allen syrisch redenden Nestorianern wohlbekannten Buches. Es enthält eine Sammlung von Kirchenliedern, welche noch nicht gedruckt, aber noch heute in Gebrauch ist[1]). Mehrere Handschriften dieses Gesangbuches sind in der Königl. Bibliothek zu Berlin[2]), eine im Vatican in Rom[3]), andere im Orient[4]). Keine enthält genau dieselben Lieder wie eine andere. Die überwiegende Mehrzahl der Beiträge ist gedichtet von dem Lehrer Giwargis = Georg von Arbel, dem heutigen Erbil, dem alten Arbela. Wahrscheinlich hat er auch die Sammlung veranstaltet. Danach ist der Name des Buches als Beiname auf ihn übergegangen, denn er wird als Giwargis Warda bezeichnet. Freilich sind nachträglich auch Gesänge aus späterer Zeit aufgenommen worden. Die Lieder sind geordnet nach dem Kalender des syrischen Kirchenjahres. Für jeden Sonn- und Festtag giebt es wenigstens ein Lied, oft auch mehrere.

---

1) George Percy Badger, The Nestorians and their rituals, London 1842, II, S. 25.

2) Eduard Sachau, Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin, 1899, S. 217 ff.

3) Steph. Ed., et Jos. Sim. Assemanus, Manuscriptorum codicum bibliothecae apostolicae vaticanae catalogus, partis I, tomus III. Romae 1759, p. 388.

4) Aus einer orientalischen Handschrift ist ein Lied von ihm abgedruckt in der von der englischen Mission herausgegebenen Chrestomatie כתבונא דפ̈רתותא Ktābōnā d. partūte, Urmi 1898, p. 266. Eine andere erwähnt H. Pogron: Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate, Leipzig 1903, II, S. V n. 1.

Über das Leben des Dichters und Sammlers wissen wir so gut wie nichts. Er soll ein Freund heiterer Geselligkeit gewesen sein. Seinen Liedern merkt man das nicht an. Einige von ihnen beziehen sich auf Ereignisse aus den Jahren 1224—1228 und 1239 n. Chr. Er muss also in der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts gelebt haben. Es war eine schlimme Zeit. Durch Hungersnot, Pest und verheerende Kriege wurde damals Arbel heimgesucht. Besonders schrecklich muss die Verwüstung der Stadt durch die Tartaren = Mongolen 1239 gewesen sein, welche von Giwargis mit ergreifender Anschaulichkeit beschrieben wird.

Der gefeierte Sänger der Syrer, der durch seine Lieder noch heute im Herzen seiner Landsleute lebt, verdient gewiss auch bei uns bekannter zu werden. Kein Geringerer als Theodor Nöldeke hat daher den Wunsch ausgesprochen, dass wenigstens eine Auswahl seiner Gesänge herausgegeben würde[1]). Seiner Aufforderung folgten Aladár Deutsch[2]) und Isak Folkmann[3]). Ihnen habe ich mich angeschlossen durch die Veröffentlichung von neun Liedern, welche mir besonders wichtig erschienen[4]). Die ersten sechs singen von den Leiden des Landes in schwerer Zeit und geben durch lebendige Schilderungen eine willkommene Ergänzung und Erläuterung zu kurzen Nachrichten in der Chronik des Barhebraeus. Sie können in gewissem Sinne als Urkunden gelten für die Geschichte dieser Zeit[5]).

---

[1]) Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 1873, S. 490.

[2]) Edition dreier syrischen Lieder, Berlin 1895.

[3]) Ausgewählte nestorianische Gedichte von Giwargis Warda, mit Einleitung, Anmerkungen und deutscher Übersetzung (aber nur zu zwei Gedichten!) Kirchhain (N.-L.) 1896.

[4]) Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel, herausgegeben mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung, Leipzig 1904.

[5]) Dass eins dieser Zeitgedichte schon von Deutsch veröffentlicht ist, sah ich erst, als es auch von mir zum Druck vorbereitet

In den letzten beiden Liedern meiner Auswahl werden zwei syrische Märtyrer aus der Zeit der Sasaniden besungen. Wenig bekannt ist Tahmazgerd, eigentlich Tahmjazdegerd von Nisibis. Er wurde vom König Jazdegerd II. nach Karka d. Bēt Selōk, dem heutigen Kerkuk südlich von Arbel, geschickt, um die Christen durch Folter und Todesstrafe zu schrecken und zum Abfall zu zwingen. Aber als er die Standhaftigkeit der Verfolgten bei allen Qualen sah, bekehrte er sich selber zum Christentum und starb als Märtyrer am 25. September 447.

Jakobus, der Zerschnittene, starb am Freitag, dem 27. November 421, unter Bahrām V. Er wurde buchstäblich in Stücke geschnitten. Erst wurden die Finger und Zehen, dann die Hände und Füsse, schliesslich Arme und Beine vom Leibe abgetrennt, ehe der Henker sein Haupt mit dem Schwerte abschlug. Aber der Märtyrer blieb fest bis zum Tode, und so oft er ein Glied verlor, pries er Gott mit eigenen Worten oder durch die Anführung eines passenden Bibelspruches. Den Stoff für beide Gesänge boten die noch erhaltenen syrischen Acten der Märtyrer.

Die sechs Lieder auf den heiligen Georg, welche eigentlich auch hierher gehörten, habe ich ausgelassen, weil der Text schon herausgegeben ist von Folkmann. Statt dessen habe ich als Beispiel für die Behandlung eines ähnlichen neutestamentlichen Stoffes den Hymnus auf Johannes den Täufer aufgenommen. Er ist merkwürdig schon wegen der benutzten Quellen. Der Dichter kennt nicht nur das Neue Testament, das Protevangelium Jacobi und die Kirchengeschichte des Eusebius mit ihren Citaten aus Josephus über Herodes I., sondern stimmt in manchen

war. Der Vollständigkeit wegen mochte ich es nicht auslassen. Ich habe die Handschrift danach noch einmal verglichen und glaube manche Stellen doch richtiger gelesen und übersetzt zu haben. Ausserdem ist die Schrift von Deutsch im Buchhandel vergriffen.

Angaben überein mit sonst wenig verbreiteten oder ganz vereinzelten Überlieferungen, z. B. der Zacharias-Legende[1]).

In einem anderen Gedichte (I, 27) scheint er ein Wort Epikur's anzuführen. Die genaueren Nachweise finden sich in der Einleitung und den Anmerkungen.

Um die Gesänge einem weiteren Kreise zugänglich zu machen, habe ich sie alle übersetzt. Von der Aufnahme, welche meine Auswahl findet, wird es abhängen, ob ich mich zu einer Fortsetzung entschliesse.

XVI.

Emmaus.

Von

A. Hilgenfeld.

In dem altbezeugten, aber nach der jetzt herrschenden Ansicht erst später hinzugefügten Schlusse des Marcus-Evangeliums lesen wir nach der ersten Erscheinung des Auferstandenen für Maria Magdalena XVI, 12. 13: *μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν* (von den Jüngern) *περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ πορευομένοις εἰς ἀγρόν, κἀκεῖνοι ἀπελθόντες ἀπήγγειλαν τοῖς λοιποῖς· οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν.* Nachdem Jesus in der Frühe des Auferstehungstages der Maria Magdalena erschienen ist, welche mit ihrer Meldung bei den trauernden und weinenden Genossen Jesu keinen Glauben findet, erscheint er zwei Jüngern bei einem Spaziergange auf das Land, nur in anderer Gestalt; also *μεταμορφωθείς*, wie bei der Verklärung (Mt. XVII, 2; Mc. IX, 2). Auch ihre Meldung findet bei den übrigen Jüngern keinen Glauben.

[1]) Vgl. Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden von Alexander Berendts, Dorpat 1895.

Diese Erzählung wird ausgeführt in dem Lucas-Evangelium XXIV, 13—35. Unter den Weibern, welche am frühen Morgen des Sonntags an dem leeren Grabe die Engelsbotschaft von der Auferstehung erhalten, war auch Maria Magdalena. Aber ihre Botschaft findet bei den Aposteln keinen Glauben. An demselben Tage wandeln zwei Jünger, von welchen der eine Kleopas genannt wird, nach dem 60 Stadien ($1^1/_2$ geograph. Meile) von Jerusalem entfernten Flecken mit Namen *Ἐμμαοῦς* (nach cod. D *Οὐλαμμαοῦς*), wenn die Angabe der Entfernung richtig ist, für Fussgänger von Jerusalem aus zu erreichen in etwa 3 Stunden. Auf dem Hinwege schliesst sich ihnen Jesus an, „aber ihre Augen wurden gehalten, ihn nicht zu erkennen". Jedenfalls eine Berührung mit der „anderen Gestalt" in dem Marcus-Schlusse. Nachdem Jesus Beide aus der H. Schrift belehrt hat, dass der Christus durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingehen muss, kommt man in die Nähe des Fleckens. Das Jüngerpaar hält Jesum, welcher sich stellt, als wollte er weitergehen, fest, *ὅτι εἰς ἑσπέραν ἐστίν, καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα* (*ὅτι εἰς ἑσπέραν κέκλικεν ἡ ἡμέρα* cod. D). Man muss also bei der Ankunft in der Nähe von Emmaus an den ersten oder kleinen Abend der Juden, an das Sinken der Sonne um 3 Uhr Nachmittags denken und den Ausgang der beiden Jünger von Jerusalem um Mittag ansetzen. Als man dann in Emmaus einkehrt, Jesus das Brot segnet und gebrochen darreicht, werden die Augen der beiden Jünger geöffnet, sie erkennen Jesum, aber er verschwindet. (Nach cod. D betrübt) kehren sie zu selbiger Stunde zurück nach Jerusalem, wo sie (offenbar erst nach Sonnenuntergang oder bei Nacht) die elf (Apostel) nebst Genossen versammelt finden und die Kunde vernehmen, dass der Herr auferstanden und dem Simon erschienen ist (vgl. 1. Kor. XV, 5), ehe sie ihrerseits Bericht erstatten. Das ist also der Hauptunterschied dieser Erzählung von Mc. XVI, 13, dass die beiden Jünger die

übrigen schon auferstehungsgläubig vorfinden und auf keinen Unglauben stossen.

Bestätigt nun der codex Bezae Cantabrigiensis (D), welcher den Flecken *Οὐλαμμαοῦς* nennt, etwa das gegen ihn noch immer vorherrschende Vorurteil? Ich glaube nicht. Eusebius *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*, ed. P. de Lagarde, 1870, p. 284, 53 sq. hat *ἀπὸ τῆς Γενέσεως* bemerkt: *Οὐλαμμαοῦς. τὸ ἑβραϊκὸν ἔχει Λουζά. αὕτη ἐστὶν ἡ καὶ κληθεῖσα Λουζὰ καὶ μετὰ ταῦτα Βαιθήλ. δεδήλωται ἀνωτέρω* (p. 274, 1 sq. Lag.). *ἔστι δὲ καὶ ἄλλη Οὐλαμμὰ ἀπὸ ιβʹ σημείων Διοκαισαρείας* (früher Sepphoris) *πρὸς ἀνατολάς*. So auch Hieronymus de situ et nominibus locorum hebraicorum p. 158, 22 sq. (cf. p. 135, 11 sq. ed. Lagard.). Dem Hieronymus eigentümlich ist die Bemerkung zu Bethel p. 100, 11 sq.: porro quod quidam putant secundum errorem graecorum voluminum Ulammaus antiquitus nuncupatam [Bethel], vehementer errant. verbum quippe hebraeum et nomen ipsius civitatulae pariter miscuerunt, cum 'ulam' (אולם) significet 'prius', id est *πρότερον*, 'luza' (לוז) amygdalon, et (l. ut) sit sensus: 'vocabatur autem Bethel prius Luza'. So berichtigt Hieronymus die LXX-Übersetzung von Gen. XXVIII, 19: *καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Οἶκος θεοῦ, καὶ Οὐλαμλοὺζ* (ואולם לוז) *ἦν ὄνομα τῇ πόλει τὸ πρότερον*. Vulg.: appellavitque nomen urbis Bethel, quae prius Luza vocabatur.

Warum hat aber Eusebius für die LXX, welche אולם zu dem Ortsnamen zogen, nicht *Οὐλαμλοῦς* oder *Οὐλαμλοὺζ* angegeben, sondern *Οὐλαμμαοῦς*? Offenbar hat er gedacht an מעוז, Festung (Dan. XI, 38), und als den alten Namen angegeben: olim castellum. Da haben wir die Bedeutung unsers bisher nicht erkannten Ortsnamens. Er lautet *Ἀμμαοῦς* (המעוז, die Festung, irrig Eusebius c. l. p. 176, 43: *Ἐμμαοῦς* [*Ἀμμαοῦς*] *λαὸν ἀπορρίψαντος*, Hieronymus liber interpretationis hebraicorum nominum p. 64, 8, 2 Ammaus populus abiectus) bei Joseph. b. i. I, 11, 2; III, 3, 5;

IV, 8, 2; VII, 6, 6), aber auch Ἐμμαοῦς (Ant. XIII, 43; XIV, 11, 2; XVII, 18, 9). War der Ort entfestigt, so konnte er genannt werden Οὐλαμμαοῦς (אולם מעוז, olim castellum).

Den Festungsnamen konnten mehrere Ortschaften führen. Eusebius l. l. p. 257, 21 sq.: Ἐμμαοῦς, ὅθεν ἦν Κλεώπας ὁ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ (XXIV, 13). αὕτη ἐστὶν ἡ νῦν Νικόπολις τῆς Παλαιστίνης, ἐπίσημος πόλις. Ebenso Hieronymus de situ etc. p. 124, 6 sq. und noch M. J. Schiffers, Amwâs, das Emmaus des hl. Lucas, Freiburg i. B. 1890, gegen welchen mit Recht auch J. Belser, Die Emmausfrage, Theol. Quartalschrift 1896, II, S. 193—223. Diese auch durch Julius Africanus bekannt gewordene Siegesstadt liegt zu weit (mindestens 160 Stadien) von Jerusalem entfernt. Ein anderer von Eusebius Οὐλαμμά genannter Ort liegt gar in Galiläa. So bleibt für das Lucas-Evangelium nur übrig das Ἀμμαοῦς, von welchem Josephus l. c. VII, 6, 6 berichtet, dass Kaiser Vespasianus Βάσσῳ καὶ Λιβερίῳ Μαξίμῳ (οὗτος δ᾽ ἦν ἐπίτροπος) κελεύων πᾶσαν γῆν ἀποδόσθαι (verpachten, wie E. Schürer richtig erklärt) τῶν Ἰουδαίων· οὐ γὰρ κατῴκισεν ἐκεῖ πόλιν, ἰδίαν αὐτῷ τὴν χώραν φυλάττων, ὀκτακοσίοις δὲ μόνοις ἀπὸ τῆς στρατιᾶς διαφειμένοις χωρίον ἔδωκεν εἰς κατοίκησιν, ὃ καλεῖται μὲν Ἀμμαοῦς, ἀπέχει δὲ τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους τριάκοντα (v. l. ἑξήκοντα). Lag dieses Ammaus nur 30 Stadien (3/4 geograph. Meile) von Jerusalem entfernt, so macht ein Sonntagsspaziergang dahin von Jerusalem aus weniger Schwierigkeit. Als ehemalige Festung mochte der Ort, später eine Niederlassung von Kriegsveteranen, auch Οὐλαμμαοῦς genannt werden, gleichviel, ob er heute in Kubebeh oder in Kalonieh, Culonieh (colonia) wiederzufinden ist.

Anzeigen.

Adolf Harnack, Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unsers (Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akademie d. Wiss. Sitzung der philos.-hist. Classe vom 21. Jan. 1904, 39 S. 4).

Mit grosser Gelehrsamkeit hat Alfred Resch „Agrapha, Ausserkanonische Evangelienfragmente gesammelt und untersucht“ (1889), dann J. H. Ropes „Die Sprüche Jesu“ (1896) sichtend behandelt. Sowohl in Sammlung als auch in Sichtung der sogenannten Agrapha, der in den kanonischen Evangelien nicht enthaltenen Worte Jesu, ist noch viel zu thun. Erfreulich ist es von vorn herein, dass ein Gelehrter wie A. Harnack die Arbeit unternommen hat, auf diesem Gebiete noch nicht oder nicht genügend gelöste Probleme zu erörtern.

Ein in dem Evangelium des Lucas nicht enthaltenes Herrenwort bietet das zweite Buch des Lucas, die Apostelgeschichte XX, 35 *μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς ἔφη Μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.* Mit Recht sieht auch Harnack, welcher mit diesem Herrenworte den Anfang macht (I), keinen Grund, an der Herkunft von Jesu zu zweifeln, aber er findet es nicht wahrscheinlich, dass dieser Spruch in schriftlicher Fixirung dem Lucas zugekommen sein sollte. Dem Lucas? Dürfen wir auch nach den neuesten Untersuchungen noch die ganze Apostelgeschichte dem Lucas zuschreiben? Gerade die Abschiedsrede des Paulus in Milet meine ich der Umarbeitung der lucanischen *Πράξεις Παύλου* in die *Πράξεις ἀποστόλων* zuweisen zu müssen (Acta app. gr. et lat. p. 239 sq.). Meint nun Harnack, in sein Evangelium habe Lucas das Wort wohl deshalb nicht aufgenommen, weil er es damals noch nicht kannte, oder weil es ihm die Quellen, denen er dort gefolgt ist, nicht boten: so darf ich wohl eine Bestätigung meiner Ansicht darin finden, dass es erst dem Bearbeiter seines zweiten Buches bekannt geworden ist.

Vier andere Herrenworte, welche in den kanonischen Evangelien fehlen, bietet das Hebräer-Evangelium (II—V),

gegen welches Harnack nicht so eingenommen ist, wie noch immer Viele es sind. Unbedenklich erkennt er an die Herrenworte II: „Wer den Geist seines Bruders betrübt (ist des schwersten Verbrechens schuldig)," III: „Und niemals sollt ihr fröhlich sein, ausser wenn ihr euren Bruder in Liebe seht."

Das Herrenwort IV (aus H.-E.) stellt Harnack nicht mehr so, wie ich (N. T. c. c. r. IV², p. 15, 29. 30) einfach her nach Clem. Al. Strom. II, 9, 45: *Ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται.* In dieser Herstellung war ich ganz sicher, weil Clemens unmittelbar vorher als Anfang der Philosophie nach Plato (Theaet. p. 74) *τὸ θαυμάζειν*, bezeichnet, dann aus den Überlieferungen des Matthias das Wort *Θαύμασον τὰ παρόντα* angeführt hat. Harnack erkennt auch an, dass Clemens hier bereits eine griechische Übersetzung des H.-E. mit dem Ausdruck *ὁ θαυμάσας* gebraucht hat. Aber er folgt der von Th. Zahn (Gesch. d. neutestamentl. Kan. II, 2, 1892, S. 657) gemachten Wahrnehmung, dass Clemens dasselbe Herrenwort, ohne es als solches zu bezeichnen, anderswo (Strom. V, 14, 97) vollständiger angeführt habe. Da geht Clemens aus von dem Ende des platonischen Timaeus p. 138(90): *τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι δεῖν κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώπῳ ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον. ἴσον γὰρ τούτοις ἐκεῖνα δύναται:*

Οὐ παύσεται ὁ ζητῶν, ἕως ἂν εὕρῃ,
εὑρὼν δὲ θαμβήσεται,
θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει,
βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαύσεται.

Die Bewunderung der ersten Anführung ist hier als Staunen ausgedrückt. Sollte Clemens hier einer anderen griechischen Übersetzung des H.-E. als früher gefolgt sein? Weiter weiss ich allerdings gegen Zahn's Entdeckung nichts einzuwenden. Ist sie richtig, so fragt es sich, wo das H.-E. diese schwungvollen Worte bot. Harnack denkt an Mt. XIII, 44—47 (aber die Gleichnisform fehlt), VI, 33; VII, 7 (verwandt, aber zu einfach). Der Schwung der Rede könnte auf Mt. XI, 28—30 führen.

Das Herrenwort V aus H.-E. lautet: „Ich wähle mir die Guten (שפירי) aus [habe mir ausgewählt]; die Guten sind die, welche mir mein Vater im Himmel gegeben hat." Allerdings unvereinbar mit dem kanonischen Mt. IX, 13 *οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς*, aber deshalb

nicht unchristlich, sondern entschieden judenchristlich, wie Clem. Recogn. I, 51: invitare venit (Christus) ad regnum iustos quosque et eos qui placere studuerunt ei. Eben deshalb hat ja der Ebionäer Symmachus das kanonische Matthäus-Evg. bestritten, weil es dem entschiedenen Judenchristentum nicht mehr genügte. Diesem ist freilich Harnack so abgeneigt, dass er es auch hier wegzudeuten versucht. Die Guten sollen nicht „moralisch Gute", sondern nur 'homines bonae voluntatis' sein. Ich finde in dem Evangelium der christlichen Urgemeinde sehr passend das Herrenwort von den Guten, deren Gerechtigkeit wohl auf eigenem Thun beruht, aber nicht in der Weise der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt. V, 20), vielmehr schon in solchem Thun, vollends in dem Gegebensein von dem himmlischen Vater die göttliche Begnadigung einschliesst. Ich finde in diesem Herrenworte noch vereinigt, was Paulus gegensätzlich auseinanderhielt, das eigene Thun und die göttliche Begnadigung.

Entschieden paulinische Farbe zeigt dagegen das Herrenwort VII, welches dem Lucas-Evg. VI, 4 nach cod. D entnommen ist: *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· Ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ, εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.* Harnack entscheidet sich auch bei diesem Herrenworte für die Möglichkeit einer Herkunft von Jesu selbst, erkennt aber seine Zugehörigkeit in den paulinisch-johanneischen Gedankenkreis, speciell den paulinischen. In der That erhält dieses Herrenwort sein Licht aus dem paulinischen Gedankenkreise. Beobachtung oder Nichtbeobachtung des Sabbats ist an sich ein Adiaphoron, wie nach Röm. XIV, 5 die Beobachtung oder Nichtbeobachtung von Sabbaten und Fasttagen überhaupt ihre Entscheidung hat *ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ*, wie nach Röm. XIV, 14 nichts an sich *κοινὸν* ist, sondern nur *τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι*, wie nach Röm. XIV, 22. 23 auch in Speisefragen der Glaube entscheidet, *μακάριος ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει, ὁ δὲ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ κατακέκριται.* Nimmt man hinzu, was Paulus Gal. II, 18; Röm. II, 25. 27 über den *παραβάτης* (*νόμου*) schreibt, so fehlt selbst im Ausdruck nichts, um ein solches Herrenwort (in paulinischen Kreisen, vielleicht auch in dem ursprünglichen Lucas-Evg.) zu erklären.

Harnack hält die Herkunft des Spruches von Jesu selbst nicht für unmöglich, bestreitet aber seine Ursprünglichkeit in dem Lucas-Evangelium. Er erkennt es wohl an,

dass diese Anekdote in cod. D nicht ungeschickt nach der Erzählung von dem Ährenraufen der Jünger am Sabbat Luc. VI, 1—4 mit Weglassung von v. 5 eingeschoben sei, da beide Erzählungen im Freien auf dem Felde spielen. Wenn dann VI, 6–10 die Sabbatheilung der verdorrten Hand in einer Synagoge erzählt wird, so lasse der hier angereihte V. 5 („Herr ist der Menschensohn auch des Sabbats") die drei Geschichten von Sabbat-Anstössen Jesu zu einer gewissen Einheit zusammengeschlossen erscheinen. Aber wäre die Anekdote in dem Lucas-Evangelium ursprünglich, so hätte, meint Harnack, nicht nach *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον* noch ausdrücklich hinzugefügt werden dürfen *τῷ σαββάτῳ*. Warum denn nicht? Der Sabbat-Anstoss musste auch in dem zweiten Falle ausgedrückt werden. Es durfte nicht dem Leser der Schluss überlassen werden, dass die Feldarbeit an diesem Tage eine Gesetzesübertretung war. Wird doch auch der dritte Fall, welcher sich nach textus rec. an einem anderen Sabbat in einer Synagoge ereignete, VI, 6 in cod. D eingeleitet: *καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν σαββάτῳ*, obwohl die Leser schon aus dem Eingehen in die Synagoge auf einen Sabbat schliessen konnten. Gegen Th. Zahn muss ich auch behaupten, dass Marcion Luc. VI, 5 erst nach v. 10 geboten hat. Tertullian adv. Marc. IV, 12 p. 226 bemerkt nicht zu der Erzählung von dem Ährenraufen der Jünger, sondern zu der Sabbatheilung der verdorrten Hand: Dominus sabbati dictus, quia sabbatum ut rem suam tuebatur. Nicht im Wege steht Epiphanius schol. 3. Schon an sich ist die Ausstossung eines so kühnen Jesuswortes eher erklärlich als seine Einschiebung. Ähnlich sehe ich freilich auch die Erzählung von der Ehebrecherin Joh. VII, 53—VIII, 11 an, über welche ich hier nicht mit Harnack (XIII) streiten will.

Andere Herrenworte (VI. VIII. IX. X. XI[a]. XII) sind patristischen Zeugnissen entnommen. Leider fehlt das so viel bezeugte *Γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.*

Das aus Origenes Hom. in Ierem. XX, 3 (Didymus in Ps. LXXXVIII, 8) entnommene Herrenwort VIII hätte Harnack nicht verändern sollen. Nach beiden Zeugen lautet es: *Ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός* (*πατρός* male Harn.), *ὁ δὲ μακρὰν ἀπ᾽ ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας*. Das Feuer des Martyriums mit seinen Scheiterhaufen (wie das des Polykarp von Smyrna) passt so vorzüglich zu dem Reiche, zu welchem es führt, dass nichts zu ändern ist. Harnack

führt ja selbst an Clem. Al. Strom. II, 7, 35: *καὶ ὁ ἐγγὺς κυρίου πλήρης μαστίγων.* Wozu also die Vergleichung der von Grenfell und Hunt entdeckten Sprüche Jesu, wo sich einmal *βασιλείαν* und *πατέρα* entsprechen?

Eine ähnliche Textänderung erlaubt sich Harnack (nach Westcott's Vorgang) auch bei dem Herrenworte X, entnommen von den Marcosiern bei Irenäus adv. haer. I, 20, 2: *ἀλλὰ καὶ τὸ εἰρηκέναι Πολλάκις ἐπεθύμησα* (vgl. Luc. XXII, 18) *ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων, καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντά μοι* (*μοι* vet. interpret. Irenaei, om. Epiph.) *ἐμφαίνοντές φασιν εἶναι* (*φασιν εἶναι* vet. int., *φασι δεῖν* Epiph.) *διὰ τοῦ ἑνὸς τὸν ἀληθῶς ἕνα θεόν, ὃν οὐκ ἐγνώκεισαν.* Da es sich um „den Einen" handelt, darf man wohl an Jesu Antwort auf die Worte des Schriftgelehrten Mc. XII, 28. 34 denken. Der Schriftgelehrte sagt ja v. 32. 33: *καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες ὅτι εἷς ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ* (*καὶ — αὐτοῦ* eigene Worte des Schriftgelehrten)· *καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως* (eigene Worte des Schriftgelehrten, nicht blosse Wiederholung der Worte Jesu) *καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος. καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν* (eigene Worte des Schriftgelehrten). Das sind *λόγοι*, aus welchen der *εἷς λόγος* über den *εἷς* als oft begehrt und aus jüdischem Munde nie vernommen hervorgehoben wird. So würden Jesu Worte *Οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* in dem Evangelium der Marcosier gnostisch gewandt sein. Endlich vernimmt Jesus aus jüdischem Munde ein lange ersehntes Wort über den *εἷς*; bisher hatte er niemanden, der es ihm sagen würde. Das *ἐπεθύμησα* ist keineswegs in *ἐπεθύμησαν* (vgl. Mt. XIII, 17) zu ändern. Denn 1. das *ὃν οὐκ ἐγνώκεισαν* des Marcosier führt nicht auf diese Lesart (vielmehr: Textänderung). Das *ἐπεθύμησα* in *ἐπεθύμησαν* zu ändern, verbietet schon das *μοι* des vetus interpres Irenaei, aber auch das *δεῖν* des Epiphanius. Dieser drückt ja das Bedürfnis eines den wahrhaft Einen Gott Anzeigenden aus. Die Juden aber, welche wohl den Einen Gott bekannten, aber nicht den wahrhaft Einen Gott erkannt hatten, können doch nicht einen solchen *ἐμφαίνων* begehrt haben. Dieses Hindernis der Textänderung *ἐπεθύμησαν* bleibt, wenn man auch hier den vet. int. vorzieht und *φασι(ν) εἶναι* liest. Diejenigen, welche den wahrhaft Einen Gott nicht erkannt hatten, können nun einmal nicht oft begehrt haben nach einem Worte, welches ihn an-

zeige, aber nicht gehabt haben (ἔσχον als 3. plur.) τὸν ἐροῦντα (was dann doch wohl heissen müsste τὸν εἰπόντα). 2. Liegt Mc. XII, 26—34 zu Grunde, so brauchte Irenäus die gnostische Umbildung des Schlusswortes Jesu nicht ausdrücklich zu bemerken. 3. Mt. XIII, 17 geht auf das unerfüllte Begehren vieler Propheten und Gerechten vorchristlicher Zeit, zu hören, was die Jünger von Jesu hören, aber bezieht sich nicht auf eines von mehreren eben gesprochenen Worten. Läge diese Stelle zu Grunde, so würde es auch heissen müssen καὶ οὐκ ἔσχον τὸν εἰπόντα (ohne μοι). 4. Das ἐμφαίνοντος bezieht sich m. E. nicht auf „den, der den Spruch gesprochen hat" (Jesus), sondern auf den, der das Herrenwort veranlasst hat (den gutartigen Schriftgelehrten).

Diese Anzeige ist nicht der geeignete Ort, um auf Harnack's immer mindestens anregende Ausführungen noch weiter einzugehen, namentlich über die so viel verhandelte Erzählung von der Ehebrecherin (XIII). So schliesse ich denn mit wenigen Worten über den Anhang. Zu der Mehrzahl der Kritiker, welche in der lucanischen Gestalt die Urgestalt des Vater-Unsers, in der des Matthäus aber eine spätere Erweiterung sehen (S. 26), gehöre ich durchaus nicht. Auch über die lucanische Urgestalt des Herrengebetes bin ich anderer Ansicht als Harnack. Vollends kann ich das ganze Vater-Unser nicht zurückführen auf ein ursprüngliches Herrengebet von nur drei Bitten (S. 39). Aber sehr erfreulich musste es mir sein, die von mir gerade vor 50 Jahren in dem Buche über die Evangelien S. 188 vorgetragene Ansicht, dass die Bitte um den heiligen Geist ursprünglich lucanisch ist, bei Harnack (S. 7, 1 f.) wesentlich bestätigt zu finden.

A. H.

Theodor Schermann, Eine Elfapostelmoral oder die X-Recension der „beiden Wege". Nach neuem handschriftlichem Material herausgegeben und untersucht. München 1903. VI u. 90 S. 8⁰.

Als einer der jüngsten Διδαχή-Forscher ist Schermann, dessen scharfsinnige und von gründlicher Arbeit zeugende Schrift über die griechischen Quellen des Ambrosius in seinen drei Büchern de spiritu sancto ich in dieser Ztschr. (XLVI, S. 472—475) eingehend zu würdigen gesucht habe, in höchst beachtenswerter Weise hervorgetreten. Eine erneute Prüfung der Frage, ob der zuerst durch Pitra 1864 aus Cod. Ottob. gr. 408 veröffentlichte Text Quelle der

apostolischen Kirchenordnung (K) sei, hielt Sch. aus dem Grunde für angemessen, weil er einen zweiten Text desselben Umfangs im Cod. Paris. gr. 1555 A entdeckt hatte. Das Ergebnis seiner im Oriens Christianus II (1902), S. 398 ff. unter der Aufschrift „Eine neue Hs. zur apostolischen KO.“ vorgelegten Untersuchung lautete dahin, dass jener Text allerdings als Grundschrift für K anzusehen ist. Dies anfangs ihm noch nicht genügend gesichert erscheinende Ergebnis erhielt für ihn aber eine weitere wichtige Stütze durch die Auffindung desselben Textes in einer dritten Hs., Cod. Neap. II C 34. Mit Hülfe dieser beiden Hss. konnte Sch. den bereits bei der Herausgabe durch Pitra geänderten Text der sog. kürzeren Fassung der apostolischen Kirchenordnung im Cod. Ottob. erheblich berichtigen. Ja, dieser gewann jetzt eine selbständige Bedeutung insofern, als er sich als eine durchaus für sich zu behandelnde Textesfassung der beiden Wege herausstellte, als ein Prüfstein, an dem alle bisherigen Fassungen und bekannten Texte sich messen lassen müssen, auch wenn das bisher für unantastbar gehaltene Ansehn des Cod. Constantinopolit. (Hiersol.) dadurch erschüttert wird. In dieser Richtung bewegten sich die Bemühungen Schermann's. Und so entstand die oben genannte Schrift. Sie ist ein schönes Zeugnis für das ernste wissenschaftliche Streben in den Kreisen derjenigen Forscher, die wir in Verbindung mit dem deutschen Campo santo in Rom sehen. Ist es doch dessen Priestercollegium, von dem die wackere, an wissenschaftlicher Bedeutung stetig wachsende Zeitschrift „Oriens Christianus“ („Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients“), aus der ich in der WfklPh. 1902, 46, Sp. 1270—1272, sowie in der ZfwTh. XLVI, S. 506—510 sehr wichtige Mitteilungen gemacht habe, unter der Schriftleitung von Dr. Anton Baumstark herausgegeben wird. Dort hat Sch. zuerst die hauptsächlichsten Ergebnisse seiner im Wesentlichen vollendeten Arbeit auf einer sog. „Sabbatina“, d. h. einer wissenschaftlichen Samstagsabendunterhaltung, wie sie im Hospiz des deutschen Campo santo üblich sind, vorgetragen und auf die Einwendungen von Gästen und Collegen hin hier und da abgeändert. Sehen wir zu, was der Verf. uns Neues bringt. Er geht aus (§ 1) von der „Zweiteilung der Διδαχή“ (S. 1—14). Nach Schermann's Überzeugung, dem Funk und Harnack in der Untersuchung über die Διδαχή als die beiden in ihren Ansichten entgegengesetzten Führer gelten — eine

Beschränkung offenbar willkürlicher Art, da noch mehrere andere hervorragende Gelehrte aus beiden Lagern mit demselben Rechte hätten genannt und berücksichtigt werden können —, während als das von beiden gemeinsam Festgehaltene die Überzeugung von der Vollständigkeit des von Cod. Constantinopolit. (Hierosol.) überlieferten urchristlichen Schriftchens gelten darf, ist die Forschung, die bisher schon eine wahre Hochflut von Beiträgen und Arbeiten über die *Διδαχή* hervorgerufen hat, jetzt eigentlich erst an den Anfang gelangt. Aus der Menge der bisher aufgestellten Vermutungen sind nach ihm folgende drei Fragen noch unbeantwortet geblieben: 1. Ist die *Διδαχή* ein einheitliches Ganzes? 2. Sind die „beiden Wege" ein christliches Schriftwerk, oder sind sie jüdischen Ursprungs? 3. Wenn letztere Ansicht zu Recht bestehen sollte, welches war dann der Umfang derselben? Die Beantwortung der letzteren liefert ihm den Schlüssel zu den beiden ersten. Und so weist er denn im § 1 seiner Arbeit in peinlich sorgfältiger, der sprachlichen und stilistischen Seite besondere Aufmerksamkeit zuwendender Untersuchung nach, dass die ersten vier Capitel der *Διδαχή* (D) sich durch so viele Einzelbeobachtungen von Capitel 6—16 unterscheiden, „dass an einer Teilung nach c. 4 bezw. 5 im ursprünglichen Stoffe nicht mehr gezweifelt werden kann. Die Reduction der Grundschrift auf c. 1—4 ist wohl zulässig, nachdem B [Barnabasbrief] als Autor von c. 5 erwiesen ist." Im § 2 bringt Sch. Näheres über „Handschriften und Text der Elfapostelmoral" (S. 14—18). Er beschreibt genau den Cod. Ottob. gr. 408 (s. XV), den Pitra für seine Ausgabe (Iuris ecclesiastici Graec. hist. et monum. I Romae 1864, 75 ff.), da er ihn für einen Auszug aus K hielt, geringschätzig nach Cod. Vindob. geändert hatte, ferner Cod. Paris. gr. 1555 A (s. XIV) und Cod. Neapol. II C 34 ol. 35 (s. XV) und giebt sodann auf Grund dieser Hss. die 11 Capitel der *Ἐπιτομὴ ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως* in philologisch sauberer Fassung (S. 16—18). Für den Mitforscher besonders anziehend ist (§ 3) die „Geschichte des Titels und der Apostelliste" (S. 18—23). Erfreulich ist u. a. hier die Thatsache, dass Schermann's doch auf breiterer handschriftlicher Grundlage als bisher sich bewegende Untersuchung vollauf dasjenige bestätigt, was Hilgenfeld, Krawutzky und Harnack aus der vollzähligen, in Cod. Vindob. und den verwandten Versionen von K vorangeschickten Apostelliste und besonders der Beifügung des Judas Jacobi

vermuteten, dass dem Verfasser von K ein Apostelverzeichnis vorlag. „Daneben aber“, fügt Sch. hinzu (S. 23), „ist Pitra's Aufstellung ebenso zu dulden, wonach das in Cod. Vindob. vorangeschickte Verzeichnis aus den nachfolgenden Sätzen zusammengestellt sei. Nur rücken beide Sätze um eine Stufe tiefer, indem sie von der Thatsache getragen sind, dass in K eine Quelle und zwar X [d. h., des Verfassers Abkürzungen zufolge, die Elfapostelmoral nach Codd. N (Neap. II C 34), O (Ottob. gr. 408), P (Paris gr. 1555 A)] verarbeitet ist, welche sowohl ein Apostelverzeichnis hatte als auch die Verteilung an die einzelnen Apostel vollzog. Auch die Heimat der Recension X verrät die Apostelliste. Die Teilung von Petrus und Kephas als zwei Persönlichkeiten scheint in den Hypotyposen des Clemens Alexandrinus sich auch vorzufinden und auf alexandrinische Tradition hinzuweisen.“ Auf die hieran sich schliessenden, sehr eingehenden Sonderuntersuchungen, die selbstverständlich von Seiten der Mitforscher die sorgfältigste Berücksichtigung erfordern und, wie es ja in der Natur der Sache liegt, deren Beurteilung doch vielfach durch persönlichen Eindruck und persönliches Ermessen bedingt ist, — zu Meinungsverschiedenheiten sicherlich manchen Anlass bieten, sei hier nur kurz hingewiesen. Im 4. Paragraphen (S. 23—32) erörtert Sch. das „Verhältnis von X zu B“, d. h., wie eben erwähnt, der Elfapostelmoral nach den genannten drei Hss. NOP zum Barnabasbrief; im 5. Paragraphen (S. 32 bis 38) das „Verhältnis von L^1 zu X“, d. h. der lateinischen Übersetzung der zwei Wege zu der Elfapostelmoral (s. vorher); im 6. Paragraphen (S. 38—63) die „Erste Mischrecension: X : M (: Sch)“, d. h. das Verhältnis der obigen drei Hss. zum Cod. Constantinop. (Hierosol.) bezw. zu der von Iselin TU XIII, 1, Leipzig 1895, 6—10 veröffentlichten Ausgabe der zwei Wege in der vita Schnudi; im 7. Paragraphen (S. 64—67) die „Zweite Mischrecension: X : K“, d. h. der drei Hss. zur apostolischen Kirchenordnung (Harnack's Ausgabe TU, Leipzig 1884, S. 226 ff.); im 8. Paragraphen (S. 68—80) die „Dritte Mischrecension: X : Didask. : A [VII. Bch. der apostol. Constitut. Ausgabe von Harnack TU II, Leipzig 1884, S. 287 ff.]: Σ [Pseudoathanas. Syntagma bei Migne P. gr. 28, 835 ff.] N [Fides Nicaena bei Migne P. gr. 28, 1637 ff. und Didasc. patrum ed. P. Batiffol, Paris 1887]“. In einem Schlusswort (S. 80—88), dem sich S. 89/90 ein Stellenverzeichnis anschliesst, fasst Sch. seine Ergebnisse zusammen. Er erklärt hier einen etwaigen Versuch, die jüdischen beiden Wege

wiederherstellen zu wollen, von vornherein für völlig aussichtslos. Seiner Ansicht zufolge können alle drei Texte (B, X, D) auf eine jüdische Grundschrift zurückgehen, sie entstanden aber von christlichen Gesichtspunkten aus und erlitten somit Veränderungen gerade nach dieser Richtung. Obwohl daher eine ursprünglich jüdische Grundschrift wahrscheinlich ist, lässt sich doch eine endgültige Scheidung zwischen christlichen und jüdischen Bestandteilen nicht vornehmen. Wenn B — ich hebe nur dies hervor, da ein weiteres Eingehen auf die Ergebnisse Schermann's über den einer Anzeige an diesem Orte zustehenden Raum hinausführen würde — eine Grundschrift benutzte und X diese zu Gebote stand, so muss dieselbe in ihrer Entstehungszeit in die ersten Jahre christlicher Zeitrechnung fallen oder noch dem Judentum angehören. — Ref. scheidet von der gehaltreichen, äusserst knapp gefassten Schrift Schermann's mit der Überzeugung, dass in ihr eine wirkliche Förderung der *Διδαχή*-Forschung vorliegt. Möchten seine Ergebnisse bei erneuter Untersuchung sich als probehaltig erweisen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne de liturgie publié par le R. E. Fernand Cabrol — avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascicule I. — *Α—Ω*—Accusations des Chrétiens. Paris 1903, col. 1—288, p. —8.

Noch unvollendet, aber schon englisch und deutsch übersetzt ist das Dictionnaire des antiquités chrétiennes des Abbé Martigny, welches auch die Liturgie behandelt, aber nach der Ansicht des hochgelehrten Benedictiners von Solesmes Dom Fernand Cabrol nicht ganz ihrer Bedeutung entsprechend. Daher dieses gross angelegte Unternehmen, dessen erstes Heft mit vielen Illustrationen und namentlich mit gründlichen Artikeln des Herrn H. Leclerq vorliegt. Die Grundlage ist archäologisch, aber das Augenmerk ist gerichtet auf die noch vielfach dunkle Entstehungsgeschichte der Liturgie bis zu der Zeit Karls d. Gr.

Das erste Heft beginnt mit H. Leclerq's Artikel *Α—Ω*, in welchem vielleicht auch das von mir in dieser Zeitschrift 1900, I, S. 12 gefundene *ΑΩ* des gnostischen Hymnus der leucianischen Acta Ioannis *β'*, 21 hätte berücksichtigt werden können. Das *ΑΩ* in der Liturgie hat der

Herausgeber col. 24. 25 hinzugefügt. Auch Leclerq's Artikel Abécedaire ist ganz archäologisch. Anhangsweise werden auch liturgische Abcdarien behandelt. Abercius von Leclerq steht doch der Liturgie etwas fern, da er erst in griechischen Menologien und Synaxarien des 10. Jahrhunderts, also nach Karl d. Gr. erwähnt wird. Da hätte wohl auch meine Erörterung der Grabschrift des Abercius in dieser Zeitschrift 1895, IV, S. 638 f. 1897, II, S. 297 f. Beachtung verdient Ist mit Albrecht Dieterich (1896) trotz Franz Cumont *ΝΗΣΤΙΣ* zu lesen statt *ΠΙΣΤΙΣ*, so fällt das Christentum des Abercius dahin. Bei der Abgar-Legende hätte Leclerq (col. 97 sq.) neben dem grossen Werke des Herrn von Dobschütz über die Christusbilder (1899) wohl auch schon dessen schöne Abhandlung über den Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus in dieser Zeitschrift 1900, III, S. 422—481 erwähnen können.

Des Guten wird in dem ersten Hefte so viel geboten, dass man die glückliche Vollendung des Unternehmens nur wünschen kann. A. H.

Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Litteratur, welche in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit 1700 bis zur Gegenwart (1900) erschienen ist. Mit zahlreichen litterarhistorischen und kritischen Anmerkungen und einem Personen- und Sachregister. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. theol. Dietrich Gla, Oberlehrer und katholischem Religionslehrer in Dortmund. Bd. I, Abt. 2: Litteratur der Apologetik des Christentums und der Kirche. Paderborn 1904, II, 1023 S. Gr. 8°.

Der Herausgeber hat sich die Aufgabe gestellt, das ganze Gebiet der deutschen katholisch-theologischen Litteratur der zwei letzten Jahrhunderte bibliographisch zu bearbeiten. Nachdem er bereits im Jahre 1895 die „Litteratur der theologischen Encyklopädie und Methodologie, der Exegese des Alten und Neuen Testamentes und ihrer Hilfswissenschaften“ (476 S., gr. 8°) veröffentlicht hat, bringt er in der vorliegenden Abteilung die „Litteratur der Apologetik des Christentums und der Kirche“, gleichfalls systematisch und chronologisch geordnet. Sachlich hat sich der Verf. auf die wissenschaftliche Theologie beschränkt. Die unübersehbar gewordene Predigt- und Erbauungslitteratur wurde ausgeschlossen. Ausser den

im Buchhandel erschienenen selbständigen Druckwerken sind auch Dissertationen, Programme und wissenschaftlich wertvolle Abhandlungen aus mehr als 40 theologischen Zeitschriften aufgenommen. In letzterer Beziehung glaubte der Herausgeber mit Recht auf den Beifall aller theologischen Litteraturfreunde rechnen zu dürfen. Dasselbe gilt auch von den zahlreichen akademischen Schriften, die, weil in der Regel nicht in den Buchhandel kommend, ganz unbekannt bleiben. Für das einzeln Aufgeführte „wurde durchweg bibliographische Vollständigkeit und Genauigkeit angestrebt, welche darin besteht, dass von einem Druckwerke der Titel, Vor- und Zuname des Verfassers, Ort und Zeit des Erscheinens, Verleger, Format, Seitenzahl, Auflage und Preis angegeben wird". Den bedeutenderen Werken wurden in Kleindruck zahlreiche litterarhistorische und kritische Bemerkungen beigegeben, welche zwar das Volumen erheblich vermehrt haben, aber für die Beurteilung der betreffenden Litteraturerscheinungen von Wert sind. Die letzten 166 Seiten füllt ein sorgfältig gearbeitetes Sach- und Autorenregister mit kurzen biographischen Notizen über die Person der Verfasser.

Dortmund. Prof. Dr. Rudolf Hilgenfeld.

(J. M. Mercati), Un frammento delle ipotiposi di Clemente Alessandrino (Rom 1904), pp. 15. 4°.

Noch eben vor Abschluss dieses Heftes kommt mir von Herrn Dr. Mercati (früher an der Bibliotheca Ambrosiana in Mailand, jetzt an der Vaticana), welchem ich für die Acta apostolorum graece et latine (1899) eine genaue Vergleichung des wichtigen codex Mediolanensis verdanke, welchem die gelehrte Welt überhaupt auch anderweitig zu grossem Danke verpflichtet ist, eine freundlichst übersandte Schrift zu, welche Mitteilungen aus dem codex Vaticanus 354 (S evangeliorum) enthält.

Da wird zu Mt. I, 15 bemerkt, dass der Priester Matthan in Bethlehem drei Töchter hatte: Maria, welche die Hebamme Salome gebar, Sobbe, welche die Elisabet gebar, Anna, Mutter der Gottesmutter. Von zwei Brüdern, des Barachias Söhnen, Zacharias und Aggäos, stammen der Vorläufer Johannes und Salome, die erste Frau des Zimmermanns Joseph, Mutter des Jacobus, Simon, Judas, Jose und der Schwestern Esther, Maria (vgl. Mt. XIII, 55. 56). Über Mt. II, 23 wird bemerkt, dass der Name *Ναζωραῖος* sich wohl bei keinem Pro-

pheten findet, aber gleichbedeutend sei mit *ἡγιασμένος* [נזיר], wie viele Propheten Jesum genannt haben. Also: *εἰ μὴ ῥητῶς οὐν* (l. *νῦν*) *κεῖται* [der Name *Ναζωραῖος*] *ἐν τοῖς προφήταις διὰ τὸ κανσθῆναι τὰ βιβλία ἐν τῇ ἁλώσει, ἀλλ᾽ ὁ νοῦς φέρεται.* Zu Mt. IV, 18 wird zur Ausgleichung mit Ioan. I, 37 f. eine doppelte Berufung des Petrus (und Andreas) ausgeführt.

Die wichtigste Bemerkung, durch deren gründliche Erörterung Mercati sich aufs neue unseren wärmsten Dank verdient hat, ist zu Mt. VIII, 2:

Κλήμεντος
ἐκ τῆς ϛ΄ τῶν ὑποτυπώσεων;

Καὶ τὸν λεπρὸν ἐθεράπευσεν καὶ εἶπεν· Δεῖξον σεαυτὸν τοῖς ἱερεῦσιν εἰς μαρτύριον διὰ τοιαύτην παράδοσιν. ἔθος εἶχον οἱ ἱερεῖς δυνάμει θεοῦ ἰᾶσθαι ἡμέραις τακταῖς. τοῦτον οὖν τὸν λεπρὸν πολλῷ χρόνῳ μὴ δυνηθέντες ἰάσασθαι ἔλεγον· Τοῦτον οὐδεὶς ἰάσεται ἢ μόνος ὁ Χριστὸς ἐὰν ἔλθῃ. πολλὰ τοίνυν δεηθέντος τοῦ λεπροῦ ὁ σωτὴρ ἐπισπλαγχισθεὶς (sic; cf. Mc. I, 41), *ἰασάμενος αὐτὸν διὰ τοῦτο εἶπεν· Ἄπελθε καὶ δεῖξον σεαυτὸν τοῖς ἱερεῦσιν εἰς μαρτύριον, ὅτι εἰ τεθεράπευται οὗτος, ἐφ᾽ οὗ εἰρήκατε· Οὐδεὶς ἀλλ᾽ ἢ ὁ Χριστὸς μόνος αὐτὸς* (l. *αὐτὸν*) *ἰάσεται, ἦλθεν ὁ Χριστός, καὶ πιστεύσατε αὐτῷ.*

Also ein neues Bruchstück aus den Hypotyposen des Clemens Alex., welches eingehende Beachtung verdient.

Zu Mt. XXVII, 17 ein Stück von Anastasius, Bischof von Antiochien.

Zu Luc. VI, 1 eine Stelle aus den Briefen des Isidoros von Pelusion über *δευτεροπρώτῳ*.

Zu Luc. XXIV, 18 wird der ungenannte Jünger bezeichnet als Simon, aber nicht Petrus.

Zu Joh. VII, 53 f. die Bemerkung *ὑπέρβα*.

Zu Joh. XIX, 25 die Bemerkung, dass Joseph und Klopas Brüder, ihre Frauen, beide Marien, Schwestern waren.

A. H.

Verantwortlicher Redacteur **D. A. Hilgenfeld.**
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XVII.

Der Evangelist Marcus und Julius Wellhausen.

von

A. Hilgenfeld.

Zweiter Artikel.

Von der durch das Marcus-Evangelium wahrlich nahegelegten Abteilung, dass die Wirksamkeit Jesu in Galiläa bis Mc. IX, 50 fortgesetzt, dann X, 1—XVI, 8 (abgesehen von dem vermeintlich fremdartigen Schlusse XVI, 9—20) die Reise nach Jerusalem mit ihrem Ausgange erzählt wird, weicht Wellhausen wesentlich ab, indem er den zweiten Teil dieses Evangeliums (II) schon VI, 14 beginnen und Jesum zunächst (II A) „auf unsteter Wanderung“ bis zu der Heilung des Blinden von Bethsaïda (VIII, 26), dann (II B) von dem Bekenntnis des Petrus bis zur Heilung des Blinden von Jericho X, 52 „auf dem Wege nach Jerusalem“ darstellen, erst nach dem Einzuge Jesu in Jerusalem als dritten Teil „die Passion“ (XI, 1 bis XVI, 8) erzählen lässt.

II A. Gewiss bezeichnet das unmittelbar nach einer leiblichen Blindenheilung erzählte Aufhören geistiger Blindheit der Jünger durch das Bekenntnis des Petrus einen wesentlichen Abschnitt auch bei Mc. Aber sollte das Eingreifen des Herodes Antipas durch die Meinungsäusserung,

Jesus sei der von ihm enthauptete Täufer Johannes, einen so bedeutenden Abschnitt bezeichnen, dass Jesus nun aus Furcht, gleichfalls von Herodes getötet zu werden, seine öffentliche Wirksamkeit in Kapernaum einstellt, dass er zu unsteter Wanderung übergeht, die Machtsphäre des Antipas verlässt, übertritt in benachbarte Gegenden, wo dieser nichts zu sagen hat, „und schweift in der Dekapolis, in der Herrschaft des Philippus, im Gebiet von Tyrus und Sidon"? „Auch in der Fortsetzung passirt er zwar Galiläa, aber incognito (IX, 30) und nur auf der Durchreise nach Jerusalem. Der Grund ist nach der ältesten Überlieferung [Luc. XIII, 31—33] die Furcht vor Antipas gewesen." Solchen Grund zu Flucht und unstetem Umherschweifen hatte wohl David, als König Saul ihn töten wollte. Aber gerade Luc. XIII, 32. 33 lässt Jesus sich durch die ihm gemeldete Mordabsicht des Herodes in seinem Berufswandel gar nicht stören. Auf Mc. VIII, 15, wo Jesus die Jünger warnt vor dem Sauerteige der Pharisäer und dem Sauerteige des Herodes (Mt. XVI, 6 vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer), kann Wellhausen sich wenigstens nicht mit Sicherheit berufen, da er hier „einem isolirt umlaufenden Ausspruch Jesu" einen ungeschickten Platz gegeben findet (S. 64). Dass Furcht vor Ermordung durch Herodes Jesum veranlasst habe, Galiläa zu verlassen, will auch Wellhausen (S. 71) ebenso wenig behaupten, als dass er nach Jerusalem gegangen sei „blos in der Absicht, um sich dort kreuzigen zu lassen".

In der Erzählung Mc. VI, 14—29 von der Meinungsäusserung des Herodes und der vorhergegangenen Enthauptung des Täufers Johannes nimmt Wellhausen wieder ein „redactionelles Eingreifen" wahr, schiebt also auch hier dem vorliegenden Marcus einen Urmarcus unter. Er kehrt sich auch nicht an Lucas, welcher (VI, 16) von Herodes schreibt: *καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν* (Jesum) und XXIII, 8 den Herodes hoch erfreut sein lässt,

als er Jesum endlich zu sehen bekommt und ein Wunderzeichen von ihm zu schauen hofft. Was Luc. XIII, 32 Pharisäer zu Jesu sagen, ὅτι Ἡρώδης θέλει σε ἀποκτεῖναι, ist für Wellhausen (S. 51) genügend zu der Behauptung, dass Luc. VI, 16 richtiger lauten würde: καὶ ἐζήτει αὐτὸν ἀποκτεῖναι. Stellt Mc. den Herodes Antipas so dar, dass Jesus von ihm Ermordung zu befürchten hatte? Wellhausen lässt wohl nach der LA ἔλεγον VI, 14 Andere als Herodes, welcher schon von Jesu Jüngern gehört hat, sagen: „Johannes der Täufer ist von den Toten erstanden; darum wirken die Kräfte in ihm“ [Jesu], dann Andere: „er ist Elias“, noch Andere: „ein Prophet wie einer von den Propheten“, erst zuletzt den Herodes selbst zu der doch schon vorher erwähnten Kunde [von Jesu] sagen: „Den ich habe enthaupten lassen, Johannes, der ist auferstanden.“ Sollten diese Worte darauf führen, dass Herodes daran dachte, den Johannes, da er in Jesu auferstanden, noch einmal zu ermorden? Näher liegt es doch, dass Herodes nach Vereitelung des ersten Mordes nichts weniger als an eine Wiederholung durch Hinrichtung Jesu dachte, diesen vielmehr seinerseits fürchtete.

Die bei Mc. VI, 14—16 durch Wundererfolge der ausgesandten Zwölf veranlasste Meinungsäusserung des Herodes wird bei Mt. XIV, 1. 2 (auch nach Wellhausen sachlich richtiger) vielmehr durch das Auftreten Jesu in Kapernaum veranlasst und folgt unmittelbar auf die Verwerfung Jesu in Nazaret. Dann folgt bei Mc. VI, 17—29, wie bei Mt. XIV, 3—12, mit Wellhausen zu reden, als „ein parenthetischer Nachtrag“ (ich sage: nach dem Aoriste der fortschreitenden Erzählung als sachliches Plusquamperfectum) die Enthauptung des Täufers Johannes. Da sagt Wellhausen: „Mt. hat die Parenthese am Schluss glatt in den Zusammenhang übergehen lassen, den sie in Wahrheit unterbricht; vielleicht das wichtigste Kriterium für sein Verhältnis zu Mc.“ Jawohl! Der Abglättende ist aber in Wahrheit nicht Mt., sondern Mc., wie längst

nachgewiesen ist. Nicht an die in fortschreitender Erzählung oder in richtigem Aoriste berichtete Meinungsäusserung des Herodes über Jesum, sondern an die sachlich plusquamperfectische oder parenthetisch nachgeholte Enthauptung des Johannes knüpft Mt. XIV, 12. 13 den Fortschritt an, dass Jesus, als er von den Jüngern des Johannes die Bestattung ihres Meisters erfuhr, sich zurückzog und insgeheim auf das östliche Ufer des Sees übersetzte, wohin ihm die Volkshaufen zu Fuss nachfolgten von den Städten. An Furcht Jesu vor Ermordung durch Herodes lässt Mt. hier ebenso wenig denken als IV, 12 (Mc. I, 14) an Furcht vor Verhaftung, da Jesus nach der Kunde von der Verhaftung des Täufers von der Jordanaue gerade nach Galiläa, wo Herodes Antipas herrschte, zurückging (ἀνεχώρησεν an beiden Stellen). Hier zieht sich Jesus wohl, als er die Hinrichtung des Johannes durch Herodes erfährt, aus dessen Landen zurück, aber nicht so incognito, dass ihm nicht die Volkshaufen hätten nachfolgen können. Was ist begreiflicher, als dass Jesus nach dem Lebensende seines Vorläufers die Einsamkeit sucht, an einem wüsten Orte allein (κατ᾽ ἰδίαν, nur nicht ohne die Jüngerschaft) sein will? Aber eine Ungefügigkeit ist bei Mt. die Anknüpfung des Fortschritts an die plusquamperfectische Enthauptung des Johannes statt an die sozusagen aoristische Meinungsäusserung des Herodes. Eben diese Ungefügigkeit glättet aber Mc. ab, da er den Fortschritt der Erzählung VI, 30 f. an die Rückkehr der Zwölf von ihrer Aussendung (VI, 7—13) anknüpft. Da ist Jesus schon vor der Meinungsäusserung des Herodes völlig vereinsamt (κατ᾽ ἰδίαν). Nicht die Kunde von Jesu selbst, sondern die Kunde von den Thaten seiner ausgesandten Jünger macht den Namen Jesu offenbar und veranlasst den Landesherrn, sich über Jesum zu äussern. Was ihn gerade zu solcher Äusserung veranlasst, wird erklärt durch die nachgeholte Erzählung der Enthauptung des Johannes, welche bei Mc. reine Parenthese bleibt, da

der Fortschritt der Erzählung an die Rückkehr der ausgesandten Zwölf, deren Thaten den Namen Jesu auch dem Landesherrn offenbar gemacht haben, angeschlossen wird. Die Ungefügigkeit des Mt. ist abgeglättet bei Mc.

Den Zusammenhang der Herodes-Johannes-Episode bei Mc. kann Wellhausen (S. 48) selbst nicht gutheissen. Minder richtig findet auch er es, dass Antipas bei Mc. von den ausgesandten Zwölfen hört, nicht von Jesu selbst, wie bei Mt. und Luc. „Vermutlich ist das wahre, jedoch durch redactionelles Eingreifen unkenntlich gewordene Object das Auftreten Jesu in Kapernaum.“ Was man nicht alles vermuten kann! Die Episode selbst aber sollte eine Furcht Jesu vor Ermordung durch Herodes glaublich machen? Gerade bei Mc. noch weniger als bei Mt. Dieser erzählt, dass Johannes dem Herodes die Unerlaubtheit seiner Ehe mit der Herodias, seines Bruders Weibe, vorhielt. Deshalb will Herodes bei Mt. den Johannes töten, scheut sich aber vor dem Volke, welches den Täufer für einen Propheten hält. Dagegen bei Mc. ist es die Herodias, welche den Johannes töten will. Herodes giebt ihr anfangs nicht nach, weil er das Unrecht scheut, einen gerechten und heiligen Mann, welchen er gern hört, zu töten. Bei Mt. und Mc. kommt Herodes zur Tötung, weil er sich durch ein unbedachtes Versprechen gebunden hat, der Tochter der Herodias eine Bitte zu gewähren. Dass die schöne Tänzerin auf Rat der Mutter das Haupt des Täufers Johannes gleich „auf einer Tafel“ (so auch Mt.) fordert, ist für Wellhausen befremdend. Bei Mt. und Mc. willfahrt ihr Herodes in Betrübnis. Aber bei Mt. kann sich, da Herodes den strengen Sittenrichter gern töten wollte, die Betrübnis nur auf den zu befürchtenden Anstoss bei dem Volke beziehen. Mc. lässt den Fürsten selbst dem Johannes günstig gesinnt sein und kann dessen Betrübnis nur auf den Widerspruch der Hinrichtung gegen seine eigene Hochschätzung des Johannes bezogen haben. Hielt nun Herodes Jesum für den vom Tode auferweckten

Johannes, so kann Mc. nicht daran gedacht haben, dass Herodes den Johannes in Jesu noch einmal hätte köpfen lassen, sich noch einmal Betrübnis aus Schuldbewusstsein hätte zuziehen wollen. Ein Herodes, welchen Jesus so zu fürchten gehabt hätte, dass er aus seinen Landen flüchtig ward und unstet umherwanderte, ist gerade dem Mc. völlig fremd. Bei Mc. zieht sich Jesus auch gar nicht vor Herodes zurück, sondern um den von der Aussendung zurückgekehrten Zwölfen Erholung zu gönnen, sucht er einen wüsten Ort auf[1]).

Das Volk lässt Jesum und die Jünger nicht allein, sondern folgt zu Fuss von den Städten an den wüsten Ort, welchen Wellhausen (S. 54) ursprünglich (in seinem Urmarcus) noch auf dem westlichen Ufer des Sees, also gerade in dem Herrschaftsgebiete des Herodes, gelegen „und erst nachträglich [von dem Redactor] in eine möglichst fremde, für alle Teilnehmer gleichmässig (dagegen VIII, 3 *καί τινες*) weit entfernte Gegend verlegt sein“ lässt. Bei Mt. (XIV, 14) erbarmt sich Jesus des Volkes durch Heilung seiner Kranken, bei Mc. (VI, 34), wo das Volk, wie bei Mt. anderswo (IX, 36), als eine Schafherde ohne

---

[1]) Schon im Ausdruck erkennt man hier die Abhängigkeit des Mc. von Mt. XIV, 13: *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς* (den Lebensausgang des Johannes) *ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν*. Mc. VI, 30 *καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν* (Bericht über die Aussendung). [31] *καὶ λέγει αὐτοῖς· Δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον. ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν.* [32] *καὶ ἀπῆλθον [εν] τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν*. Bei grosser Abweichung in der Sache erklärt sich die Wiederholung desselben Ausdruckes bei Mc. einfach aus seiner Gebundenheit an die Vorlage des Mt. Woher sonst zweimal derselbe Ausdruck, da doch ein Wechsel nicht schwer war? Mt. XIV, 23 steigt Jesus *εἰς τὸ ὄρος κατ' ἰδίαν προσεύξασθαι*. Da fehlt Mc. VI, 46 *κατ' ἰδίαν*. Warum fehlt es nicht schon v. 33, wo nach v. 31 die Wiederholung nicht nötig war? Doch wohl aus Rücksicht auf die Vorlage. Mt. XVII, 1. Mc. IX, 2 steht es bei beiden Evangelisten.

Hirten bezeichnet wird, durch Belehrung, welche nach IV, 12. 34 nur in Gleichnissen denkbar ist, aber dazu dienen wird, dass das Volk nicht zur Einsicht und Bekehrung kommen soll, also das Erbarmen ausschliesst. Bei vorgerückter Stunde erfolgt auch bei Mc. VI, 35—44 die Speisung der Fünftausend, welche sich doch in ringsum liegenden Ortschaften hätten selbst Brot kaufen oder welchen, wie nur der bestimmte Zahlen liebende Mc. (vgl. V, 13. XIV, 5) sagt, die Jünger wohl auch für 200 Denare Brot hätten kaufen können. Gleichwohl vollzieht Jesus die Speisung wunderbar mit den vorrätigen fünf Broten und zwei Fischen. Übrig behält man noch *κλασμάτων δώδεκα κοφίνους* (wörtlich wie Mt. XIV, 20), wozu Mc. statt *πλήρεις* (Mt.) noch hinzufügt *καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων*. Nach Abstreifung des Wunderbaren bleibt für Wellhausen „das freundliche Bild übrig von einem schönen Abend auf einsamer Stelle am See". Bei Mt. ist dieses freundliche Bild nicht bereichert durch die 200 Denare, die einzelnen Symposia und Menschen-Beete zu je 100 und 50 auf dem Rasen, auch nicht durch die Brocken von den zwei Fischen. Die Ansicht, dass alles dieses von Mc. zu Mt. hinzugefügt ist, wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass Mc. bei den 5000 Männern nicht noch ausdrücklich bemerkt *χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων* (Mt.).

Das Seewandeln leitet Mc. VI, 45—52 ebenso wie Mt. XIV, 22—36 ein durch Voraussendung der Jünger zu Schiffe auf das jenseitige Ufer, fügt aber hinzu *πρὸς Βηθσαϊδάν*, was Wellhausen hier und VIII, 22 von Bethsaida-Julias auf dem östlichen Ufer, wo Herodes nicht Landesherr war, versteht. Die Not der Jünger in der Mitte des Sees lässt Mc. den auf dem Lande zurückgebliebenen Jesus schon, als es Abend geworden ist, sehen (was Mt. nicht sagt) und doch erst um die vierte Nachtwache zu ihnen kommen, wandelnd auf dem See, aber nicht, um ihnen zu helfen, sondern um an ihnen vorüberzugehen (was Mt. erst recht nicht sagt). Dass Mc. den

misslungenen Versuch des Petrus, das Seewandeln Jesu nachzumachen (Mt. XIV, 29—31), nicht erzählt, entspricht seinem von altersher bezeugten näheren Verhältnisse zu Petrus. Freilich lässt er auch nicht mit Mt. XIV, 33, d. h. mit dem Matthäisten oder Bearbeiter des Mt.-Evg., die Jünger Jesu durch den Ausruf: „Wahrlich, Gottes Sohn bist du," dem Bekenntnis seines Petrus vorgreifen, wahrt vielmehr dessen Vorzug als des ersten Christus-Bekenners gerade hier durch Hervorhebung des noch bestehenden geistigen Tiefstandes aller Jünger. Mc. VI, 51. 52 lässt sie nur erstaunen, wie das Volk II, 12, das Haus des Jairus V, 42, *οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη.* Das ist für Mc. bezeichnend, dass er die Jünger, deren Erkenntnisfähigkeit er doch IV, 11 hervorgehoben hatte, als nicht einmal durch die wunderbare Speisung belehrt und noch ganz verstockt darstellt. Ein Zeichen, um was es sich in diesem Abschnitte bei Mc. handelt: nicht etwa um eine Jesu von Seiten des Herodes drohende Gefahr, sondern nach Preisgebung des Volkes (IV, 12) um die Erkenntnisfähigkeit der Jüngerschaft.

Mc. VI, 53—56 führt wie Mt. XIV, 31—36 auf die Landschaft Gennesar(et) am nordwestlichen Ufer des auch nach ihr genannten Sees, also in das Herrschaftsgebiet des Herodes Antipas, vor welchem sich Jesus gar nicht verborgen hält. Wellhausen verwehrt jedoch dem unsteten Wanderer den Eingang in die Lande dieses Fürsten: „Es muss daran festgehalten werden, dass Jesus sich ausserhalb der Herrschaft des Antipas bewegt, bis er IX, 30 wieder Galiläa betritt, um hindurchzureisen nach Jerusalem." (S. 54.) Also muss Mc. VI, 53—56 „ein Redactionsstück" sein, mit welchem Urmarcus nichts zu thun hat. Sein durchaus eigenmächtiges Verfahren sucht Wellhausen (S. 55) noch zu rechtfertigen: „*εἰς Γεννησαρὲτ* VI, 53 stimmt nicht mit *πρὸς Βηθσαϊδὰν* VI, 45 [was bei Mt. XIV, 22 fehlt]; Bethsaida gehört nicht zu Gennesar

[aber wenn es der Kapernaum benachbarte Ort ist, lag es ganz nahe bei dieser Landschaft], also wie kommt das Schiff nach Gennesar, wenn es nach Bethsaida fährt? . . . Vielleicht soll durch Gennesar eine annehmbare Situation für das Redestück VII, 1—23 geschaffen werden, weil Bethsaida für das Auftreten jerusalemischer Rabbiner ungeeignet schien. Kapernaum wagte man doch nicht zu sagen . . . Dass v. 34 [Mc. VI, 53—56] ein Redactionsstück ist, lässt der Vergleich mit § 15 [Mc. III, 7—12] vermuten." Wenn sich nur eine so kühne Behauptung wie die eines vor seinem Landesherrn flüchtigen Jesus durch blosse Vermutungen stützen liesse!

So kommen wir bei Mc. VII, 1—23 zu dem Gespräche über das Händewaschen, welches Mt. XV, 1—20 bietet. Zu dem, wie Wellhausen meint, unstet umherwandernden Jesus kommen wieder fast dieselben Schriftgelehrten, welche schon Mc. III, 22 von Jerusalem nach Kapernaum gekommen waren und Jesum gelästert hatten als einen mit dem Obersten der Teufel verbündeten Teufelsbanner. Während Mt. die erst hier von ihm erwähnten, aus Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten und Pharisäer Jesum fragen lässt, weshalb seine Jünger die Überlieferung der Ältesten übertreten durch Unterlassung des Händewaschens vor dem Essen, lässt Mc. die von Jerusalem gekommenen Pharisäer und einige von den dorther (zum zweiten Mal) gekommenen Schriftgelehrten dieselbe Frage an Jesum richten, aber mit dem für nichtjüdische Leser vorausgeschickten Commentare über die Waschungen der Juden. Den Vorgang des Mc. vor Mt. kann Wellhausen auch hier nur aufrecht erhalten durch Unterschiebung seines Urmarcus, welchem er diesen Commentar als „eingeschaltete Erklärung" nebst „kleineren Interpretamenten" VII, 2—11 abzusprechen scheint. Auch sonst erlaubt er sich allerlei Verbesserungen des uns vorliegenden Mc., welche dessen Ursprünglichkeit gegenüber Mt. thatsächlich widerlegen. Auch bei Mc. ruft Jesus

v. 14 das gerade nach ihm verständnisunfähige Volk herbei, um ihm mit feierlicher Aufforderung, nicht blos zu hören, sondern auch zu verstehen [1]), das Wort einzuschärfen: „Nichts ist von aussen des Menschen eingehend in ihn, was da vermag, ihn zu verunreinigen, sondern das Ausgehende von ihm, das ist's, was da verunreinigt den Menschen," worauf er (wie IV, 23) noch seinen Parabelstempel drückt. Denn als Parabel (bei Mc. die einzige Form der Volksreden Jesu) waren diese Worte Jesu schon Mt. XV, 15 bezeichnet. Aber Mt. v. 11 hat durch das Eingehen in den Mund und das Ausgehen aus dem Munde den Zusammenhang des Ausspruches mit dem veranlassenden Speisen ohne vorhergehendes Händewaschen noch gewahrt. Die Vermeidung des *στόμα* bei Mc. ist selbst für Wellhausen (S. 58) auffallend: „Mc. würde nach Mt. XII, 24 die Meinung Jesu besser so interpretirt haben: denn was aus dem Munde herauskommt, das kommt aus dem Herzen, und dort ist die religiöse Unreinheit; die Natur hat nichts damit zu thun." Dann lesen wir bei Mc. v. 17: *καὶ ὅτε εἰσῆλθεν* (Jesus) *εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου*, was nicht mit Wellhausen zu übersetzen ist: „und als er vor dem Volke [nein: von dem Volke weg] sich in ein Haus begeben hatte". Sollte das nicht dasselbe Haus in Kapernaum sein wie Mc. II, 1, wo Wellhausen *εἰς οἶκον* übersetzt: „zu Hause"? Hier bemerkt er selbst: „Ob die Scene in Kapernaum spielt oder anderswo, weiss man nicht, da die Stellung von §§ 35. 36 [Mc. VII, 1—25] darüber nicht entscheidet." So viel entscheidet sie doch wohl, dass Jesus, dessen Schiff bei der Landschaft Gennezar Anker gelegt hatte (VI, 53), sich auf dem westlichen Ufer des Sees, in den Landen des Herodes befindet, von wo er dann (VII, 24) in das Grenzgebiet von Tyrus und Sidon geht. Und sollten ihn seine Leser verstehen, so kann er nur an

[1]) Wie ist Mc. VII, 14 das zu dem Volk gesagte *ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε* zu vereinbaren mit Mc. IV, 12 (*ἵνα*) *ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνίωσιν*?

Kapernaum gedacht haben, wo er Jesum zu Hause sein liess (II, 1), wohin auch die Jerusalemiten gekommen waren (III, 20. 22). Den Ort zu nennen, hat er nicht etwa „nicht gewagt“, wie wenn er von dem vor Herodes flüchtigen Jesus etwas gewusst hätte, sondern für überflüssig gehalten. Bei Mt. XV, 12—14 melden Jesu die Jünger, dass die Pharisäer an seinem Worte Anstoss genommen haben, und Jesus spricht von diesen als blinden Wegweisern von Blinden. Davon nichts bei Mc. Dann fordert aber bei Mt. v. 15—17 Petrus Jesum auf, die eben vernommene Parabel zu erklären, und erhält die Antwort: *ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοι ἐστε· οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται;* Ganz wie v. 11 der Mund in bestem Zusammenhang mit der das Gespräch veranlassenden Speise. Nicht so Mc. v. 13—19, bei welchem die Jünger (nicht Petrus allein) Jesum über die Parabel befragen und die (nicht vor allen den Petrus betreffende) Rüge erhalten *οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε* (wie das zu Unverstand bestimmte Volk)· *οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι; ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται* (*οὐ γὰρ εἰσέρχεται* D) *αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν, ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται* (*εἰς τὸν ὀχετὸν ἐκπορεύεται* D), *καθαρίζων* (*καὶ καθαρίζει* D) *πάντα τὰ βρώματα.* Da erweist sich Wellhausen wohl als der Mannhafteste von allen Marcus-Mannen, indem er selbst an dieser Stelle den Vorgang und Vorzug des Mc. vor Mt. durchführt. Mit geringer Achtung der griechischen Sprache[1]) fasst er nicht blos *ἀφεδρῶνα* (Kloake) = *ὀχετόν*

[1]) Ich liebe es nicht, griechische Accentfehler aufzumutzen. Wer hätte darin nicht gesündigt? Aber bei Wellhausen kommen sie so häufig vor, dass sie nicht blosse Versehen sein können. Auf S. 58 liest man *ἀφεδρῶν*, *ὄχετος*, S. 57 *ἀρτόν*, wiederholt *βαπτίστης* (z. B. S. 70), *μίκρων* u. dgl. Es ist ja begreiflich, dass bei Wellhausen die grossen, verdienstvollen Arbeiten auf semitischem Gebiete das Griechische etwas zurückgedrängt haben. Aber um so mehr sind seine Urteile über die Sprache des Mc. ernstlich zu prüfen.

(Canal, Wasserleitung), sondern übersetzt auch geradezu „Darm“ und erklärt: „Der Darmcanal reinigt die Speisen, indem er das Unreine von ihnen ausscheidet.“ Was von aussen bei den Menschen hineinkommt, kommt in den Bauch hinein, d. h. doch in Magen und Darm. Der Teil des Unterleibs vom Magen bis zum Kolon (Darm) heisst bei altgriechischen Ärzten geradezu *ἡ κοιλία*. Wozu dann noch eine besondere Erwähnung des Darms? Nur die Kloake, welche D euphemistisch Canal nennt, hat dann noch Sinn. Aber welch ein Gedanke ist es, dass die Kloake alle Speisen reinige! Hier hat Mc. den Mt. nicht blos wenig glücklich verändert, sondern auch mit einem ganz verunglückten Zusatze ausgestattet[1]).

Die Erzählung von der Syrophönikierin Mc. VII, 24—30 scheint auf den ersten Blick Wellhausen's Ansicht von Jesu Furcht vor Herodes zu bestätigen, weil Jesus auf der Grenzscheide von Tyrus und Sidon in ein Haus geht und unbekannt bleiben will. Aber diese Incognito-Haltung Jesu erklärt sich vollständig ohne alle Beziehung auf Herodes. Bei Mc. ist Jesus schon V, 1—20 auf heidnischem Gebiete mit einem Heiden in Berührung gekommen, mit dem Besessenen, aus welchem er die Teufel-Legion ausgetrieben hatte. Stadt und Land hatten sich aber den weiteren Aufenthalt Jesu in ihrem Gebiete verbeten. Was lag für Mc., als er Jesum wieder in heidnisches Gebiet kommen liess, näher, als dass Jesus ähnlichen Vorfällen vorbeugen wollte? Ferner hat Mc. erzählt, dass damals Jesus dem geheilten Heiden die Bitte, in sein Gefolge einzutreten, abschlug, offenbar nach dem Grundsatze, dass die Segnungen seines Berufes zunächst den Juden zuteil werden sollten. An Ausschliessung der

---

[1]) Hier flüchtet sich der weniger beherzte, aber auch weniger befangene Jülicher (Gleichnisreden Jesu II, 59. 65) zu der Annahme einer Marginalnote, welche „recht unglücklich“ in den Text eingeschoben sei.

Heiden kein Gedanke, da der Geheilte ja den Auftrag erhält, den Seinigen das ihm widerfahrene Erbarmen Gottes zu verkündigen. Ganz entsprechend ist die Erzählung von der Syrophönikierin gehalten. Bei den Gerasenern hatte Jesum der von einer Teufelslegion besessene Heide oder vielmehr die ihn besitzende Teufelslegion angeschrieen, und Jesus hatte der Teufelslegion die Bitte gewährt, sie nicht aus der Landschaft auszutreiben, dem von der Teufelslegion befreiten Heiden aber die Bitte, ihn in sein Gefolge aufzunehmen, abgeschlagen. Hier fleht Jesum, welcher auf heidnischem Gebiete unbehelligt bleiben will, eine Heidin an, den Teufel aus ihrer Tochter auszutreiben, wird aber anfangs abgewiesen, weil zuerst die Juden zu bedenken sind. Aber der Teufelslegion des Mc. mit ihrer Unklarheit, ob Vielheit oder Einheit, entsprach dort die klare Vorstellung des Mt. (VIII, 28—34) von Dämonen in zwei Besessenen. Hier steht dem unbemerkt bleiben wollenden Jesus des Mc., dessen beabsichtigtes Incognito die Heidin stört, gegenüber die Kananäerin des Mt., welche aus dem heidnischen Gebiete herauskommt, um Jesum als Davidssohn anzuschreien und um Heilung ihrer arg besessenen Tochter anzuflehen. Jesus giebt ihr anfangs keine Antwort, aber den Jüngern, welche auf Entlassung des schreienden Weibes drängen, giebt er die rund abweisende Antwort: „Ich bin nur ausgesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel.“ Also bei Mt. grundsätzliche Abweisung der Heidin, wie Mt. X, 5. 6 auch den Zwölfen verboten wird, die Heidenstrasse zu ziehen und zu Anderen als den verlorenen Schafen vom Hause Israel zu gehen. So bescheidet denn auch Jesus die wiederholt um Hülfe flehende Heidin: „Es ist nicht schön, das Brot der Kinder (Juden) zu nehmen und es vorzuwerfen den Hündlein (Heiden).“ Aber die Heidin wendet ein: „Doch, Herr; denn auch die Hündlein essen von den Bröckchen, die da fallen von dem Tische der Herren.“ Von dieser Einwendung gerührt, macht Jesus eine Ausnahme von seinem Grund-

satze, lässt ein Bröckchen von dem Herrentische abfallen für die Heidin und gewährt ihre Bitte mit den Worten: „Weib, gross ist dein Glaube, dir geschehe, wie du willst." Eine durchaus einheitliche Darstellung. In diese geschlossene Darstellung lenkt aber Mc. selbst trotz seines ganz anders angelegten Anfanges plötzlich ein. Bei ihm fehlt der Grundsatz Jesu Mt. XV, 24 *οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.* Bei Mc. VII, 27[a] schlägt Jesus die Bitte der Heidin nur für die Gegenwart ab, ehe den Juden ihr vorgehendes Recht geworden ist: *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα.* Aber in dem Folgenden führt Mc. nicht aus, warum Jesus der Heidin ausnahmsweise schon jetzt, sondern, wie bei Mt., warum er die Bitte ihr überhaupt gewährt. Jesus fährt bei ihm fort mit der alleinigen Antwort bei Mt.: *οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.* Die Heidin wendet auch bei Mc. VII, 28 fast wörtlich wie bei Mt. ein: *ναί, κύριε, καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.* Nur den grossen Glauben der Heidin, welcher bei Mt. Jesum zu einer Ausnahme von seinem Grundsatze bewegt, bietet Mc. nicht, bei welchem Jesus die Bitte gewährt mit den Worten VII, 29: *Διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον.* Dass Mc. die eigentümliche Anlage seines Anfanges nicht durchführt, vielmehr mit VII, 27[b] (*οὐ γάρ ἐστιν καλὸν κτλ.*) in die einheitliche Darstellung des Mt. einschwenkt, dass bei ihm VII, 27[a] (Aufschub der Heidensättigung) und VII, 27[b] (Ausschliessung der Heidensättigung) nicht zusammenstimmen, dass VII, 27[a] eine Milderung des bei Mt. XV, 26 erhaltenen Ursprünglichen ist, wie wir dergleichen schon Mc. VI, 8. 9 wahrgenommen haben, können nur unheilbare Marcosier nicht sehen. Alles dieses ist schon so oft dargelegt, auch von Marcus-Männern, deren Sehkraft noch nicht ganz erloschen war (wie Meyer), anerkannt worden, dass Wellhausen's völliges Schweigen hier gleich bezeichnend ist,

mag er nun nichts haben sagen können oder nichts haben sagen wollen.

Die Heilung des Taubstummen, welche nur Mc. VII, 31—37 bietet, erfolgt, nachdem Jesus aus dem Gebiete von Tyrus durch Sidon an den See von Galiläa gekommen ist, inmitten (ἀνὰ μέσον) des Gebietes der Dekapolis, also auf dem Ostufer des Sees. Wellhausen erklärt διὰ Σιδῶνος für verderbt und rät auf Bethsaida, und zwar auf dem Ostufer, wohin Jesus mit Umgehung der Lande des Herodes Antipas gereist sei. Mt. XV, 29—31 lässt Jesum einfach an den See von Galiläa kommen und „den Berg“ auf dem Westufer des Sees besteigen, wo er allerlei Kranke, auch Taube, heilt. Bei Mc. heilt er einen einzigen Stummen und kaum Redenden. Aber die Heilung geschieht in solcher Weise, dass Wellhausen sich auch über sie gar nicht äussert. Ganz mysteriös nimmt Jesus den Taubstummen von dem Volke weg beiseite, legt seine Finger auf seine Ohren, speit auf seine Zunge und sagt ihm mit Aufblick zum Himmel Ἐφφαθά. Sofort ist die Taubstummheit geheilt. Da ist, wie schon de Wette längst gezeigt hat, die Wundermacht schon im Begriffe, in Wunderkunst oder Magie überzugehen. Dann gebietet Jesus dem Volke, nichts zu sagen, wie er es schon bei früheren Heilungen gethan hat (I, 44. V, 43). Aber je mehr er Geheimhaltung gebietet, desto mehr wird die Wunderheilung verkündigt, und zwar mit Worten, welche an Mt. XV, 31 anklingen. Diese dem Mc. eigentümliche Wunderheilung ist durchaus nicht geeignet, ihn als den ältesten von unseren Evangelisten zu empfehlen.

Die Speisung der Viertausend Mc. VIII, 1—9, welche einem wirklichen Bedürfnisse abhilft, da das Volk sonst auf dem Rückwege verschmachten würde, habe ich, nur in der Fassung des Mt. XV, 32—39, stets für die ältere von den beiden wunderbaren Speisungsgeschichten erklärt. Die Verdoppelung erkennt auch Wellhausen

an und lässt sie keineswegs erst von Mc. stammen. Wo anders wird sie dann aber zu Hause sein als bei Mt., dessen Evangelium unverkennbar griechische Bearbeitung einer semitischen Grundschrift ist? Eine Spur der semitischen Urschrift habe ich gefunden Mt. XV, 32: *ἤδη ἡμέραι τρεῖς* (ימים שלוש) *προσμένουσίν μοι*, wörtlich aufgenommen von Mc. VIII, 2, wo Wellhausen freilich „die semitische Redeweise" vollständig erhalten findet in der Lesart D *ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς εἰσιν ἀπὸ πότε* (מנד) *ὧδε εἰσίν*. Übrigens erkennt Wellhausen an, dass dieser Vorgang auf dem Westufer des Sees, wo Herodes Landesherr war, dargestellt, also die Flucht Jesu vor diesem Fürsten nicht bestätigt wird.

Die Zeichenforderung, und was sich anschliesst Mc. VIII, 10—21, kann auch Wellhausen so, wie sie vorliegt, nicht für ursprünglich halten. Vergleichen wir Mt. XV, 39—XVI, 12, wo auf keinen Fall ein einheitlicher Bericht vorliegt, so bietet Mc. VIII, 11. 12 nicht die kräftigen Worte Jesu Mt. XIV, 3, welche sich Luc. XII, 54—56 nicht hat entgehen lassen. Wellhausen spricht sogar die Zeichenforderung selbst seinem Urmarcus gänzlich ab, in welchem VIII, 13 (nur ohne *πάλιν*) sich unmittelbar an VIII, 22 (*καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν*) angeschlossen haben, alles Übrige späterer Redaction angehören soll. Die Ansicht, dass Mc. auch hier unserem Mt. gefolgt ist, macht nicht die geringste Schwierigkeit. Eigentümlich ist dem Mc. nur wieder die schärfere Hervorhebung des Unverstandes und der Herzensverstocktheit der Jünger. Bei Mt. XVI, 9 sagt Jesus nur: *οὔπω νοεῖτε οὐδὲ μνημονεύετε τοὺς πέντε ἄρτους κτλ.* Bei Mc. VIII, 17. 18: *οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε. πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν* (vgl. VI, 52)· *ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε* (ganz wie das erkenntnisunfähige Volk IV, 12) *καὶ οὐ μνημονεύετε.* Wie wir schon aus VI, 52. VII, 17. 18 gesehen haben, kommt es dem Mc. vor allem darauf an, die Erkenntnisfähigkeit der

Jünger vor dem Bekenntnis des Petrus als noch ganz unentwickelt darzustellen.

Dem Bekenntnis des Petrus unmittelbar voran geht die dem Mc. eigentümliche Erzählung der Heilung eines leiblich Blinden in Bethsaida VIII, 22—26, noch mysteriöser und sozusagen magischer als die des Taubstummen VII, 32—37, sogar in zwei Acten vollzogen. Zuerst führt Jesus den Blinden aus dem Flecken heraus, speit in seine Augen, legt die Hände auf ihn und erhält auf die Frage, ob er etwas sehe, die Antwort: „Ich sehe die Menschen wie Bäume wandeln.“ Dann legt Jesus noch einmal seine Hände auf die Augen, und die Sehkraft ist vollständig hergestellt. Der Geheilte wird in sein Haus geschickt, aber angewiesen, nicht in den Flecken einzugehen. So auch Wellhausen nach der LA von א[c]BL *μηδὲ* (*μὴ* א*) *εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς*, wofür D *καὶ μηδενὶ εἴπῃς εἰς τὴν κώμην* bietet, die meisten Zeugen *μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς μηδὲ εἴπῃς τινὶ ἐν τῇ κώμῃ*. Dass der Blinde sein Haus nicht in Bethsaida hatte, ist ja allenfalls denkbar. Aber dass man in Bethsaida, wohin der Blinde gebracht war, und von wo Jesus ihn herausgeführt hatte, von der Heilung nichts erfahren sollte, erinnert wohl an das vergebliche Gebot VII, 36, die Heilung des Taubstummen geheim zu halten, ist jedoch fast ebenso undenkbar wie V, 43 nach der Auferweckung der Jairus-Tochter. Und wenn Wellhausen weiss, dass „beide Perikopen [von diesem Blinden und jenem Taubstummen] fehlen bei Mt.; er hat sich an dem zauberhaften Verfahren gestossen“, so werden sich wohl auch jetzt, da Mc. als der älteste Evangelist ausgerufen wird, noch Manche gerade an diesen beiden Erzählungen stossen.

Hat sich also Wellhausen's Behauptung, dass Mc. in diesem Abschnitte (II A) Jesum aus Furcht vor Herodes Antipas ein unstetes Wanderleben führen lasse, bestätigt? Nirgends. Jesus bleibt (wie schon die dem Herodes gehörende Landschaft Gennesar VI, 53 lehrt) in und bei

Kapernaum, was selbst Wellhausen zu Mc. VII, 17 nicht für unmöglich erklären kann. Er macht wohl einen Abstecher in das Gebiet von Tyrus und Sidon, nur nicht, um von Herodes unbemerkt zu bleiben (VII, 24); aber dass er von dort mit Umgehung der Lande des Herodes wieder an den See von Galiläa gezogen sein sollte, sagt Mc. VII, 31 nicht, wenn er uns auch auf das Ostufer führt. Die Warnung VIII, 15 vor dem Sauerteige der Pharisäer „und dem Sauerteige des Herodes“ schliesst sich an die von Mc. III, 6 lange vor der Enthauptung des Johannes durch Herodes erzählte Verbindung der Pharisäer mit den Herodianern zur Vernichtung Jesu an und wird von Wellhausen selbst nicht geltend gemacht. Dagegen vollkommen bestätigt wird die Ansicht, dass Mc. bei aller Abhängigkeit von unserem Mt. doch einen eigenen Gesichtspunkt verfolgt, nämlich die Erkenntnisfähigkeit der Jünger noch als ganz unentwickelt darzustellen (VI, 52; VII, 18; VIII, 17. 18).

II. Wir kommen zu Wellhausen's II B: „Jesus auf dem Wege nach Jerusalem Mc. VIII, 28—X, 52.“ Da nimmt Wellhausen (S. 65) einen grossen innerlichen Unterschied von dem Vorhergehenden wahr. „Jetzt beginnt eigentlich erst das Evangelium, wie es die Apostel verkündigt haben; vorher merkt man wenig davon. Der Entschluss, nach Jerusalem zu reisen, der nicht etwa durch das Osterfest veranlasst ist, bringt einen auffallenden Wechsel hervor. Ein verklärter Jesus steht vor uns, und die zwei Heilwunder, die hier noch eingestreut werden [die Heilung des besessenen Knaben Mc. IX, 14—29 und des Blinden von Jericho Mc. X, 46—52], stören förmlich. Er lehrt nicht mehr Allgemeingültiges, sondern weissagt über seine Person. Er redet nicht mehr zum Volke [doch Mc. VIII, 34. X, 1], sondern zu einem beschränkten Kreise seiner Jünger. Ihnen eröffnet er sein Wesen und seine Bestimmung, und zwar rein esoterisch. Sie sollen es Niemandem sagen, bis nach der Erfüllung der Weissagung

über sich selber, und sie verstehen es nicht einmal selber vorher." „Den Anlass, ihnen gegenüber aus seiner bisherigen Latenz herauszutreten, giebt ihm das Bekenntnis des Petrus: du bist der Messias [VIII, 29]. Er hat es selbst hervorgelockt und acceptirt es. Jedoch mit einer Correctur, die auf dem Fusse folgt: er ist nicht der Messias, der das Königtum Israels wiederherstellt, sondern ein ganz anderer. Nicht um das Reich aufzurichten, geht er nach Jerusalem, sondern um daselbst gekreuzigt zu werden. Durch Leiden und Sterben geht er in die Herrlichkeit, und nur auf diesem Wege kommen auch andere hinein. Das Reich Gottes ist kein jüdisches Reich, es ist nur für einige auserwählte Individuen bestimmt, für die Jünger. Der Gedanke an die Möglichkeit einer *μετάνοια* des Volkes wird gänzlich aufgegeben. An die Stelle der Aufforderung zur Busse, die sich an alle richtet, tritt die Forderung der Nachfolge, die nur für sehr Wenige erfüllbar ist. Dieser Begriff verliert jetzt seine eigentliche Bedeutung und nimmt eine höhere an. Es handelt sich dabei nicht wie früher blos darum, dass man bei Lebzeiten Jesu ihn begleitet und hinter ihm hergeht, sondern vorwiegend darum, dass man ihm in den Tod folgt: die Nachfolge ist als imitatio auch nach seinem Tode möglich und geht damit recht an. Man soll ihm das Kreuz nachtragen. Die Jünger müssen um des Reiches willen vollkommen aus dem Zusammenhange des Volkes und der Familie heraustreten, sie müssen alles, was sie an das Leben bindet, und das Leben selber aufgeben. Eine Reform ist nicht möglich, die Feindschaft der Welt unüberwindbar. Der Bruch mit ihr wird gefordert, der zum Martyrium führt. Die Situation und die Stimmung der ältesten Gemeinde wird hier von Jesus vorgespiegelt, da er seinem Geschick entgegengeht. Darauf beruht das hohe Pathos, wodurch die Einleitung zur Passionsgeschichte diese selber übertrifft."

Richtig ist es und auch von mir stets hervorgehoben, dass in den älteren Evangelien seit dem Bekenntnis des Petrus der Grundgedanke des Leidens (vorher auch bei Mc. II, 20 angedeutet) hervortritt, dass es sich schon handelt um die Jüngerschaft nach dem Tode Jesu, dessen Nachfolge dann zu einem Kreuztragen wird, dass also schon die Lage der ältesten Gemeinde Berücksichtigung findet. Allein, wie sollte es anders sein, seitdem Jesus in Galiläa im Bewusstsein, der Messias zu sein, schon an die gefährliche Reise nach der Hauptstadt des Judentums dachte? Da musste er zuerst aus seiner Jüngerschaft die Anerkennung seiner Messiaswürde herausfragen, aber sofort durch Eröffnung des bevorstehenden Leidens deren wesentlichen Unterschied von der jüdischen Erwartung bezeichnen. Für die Zeit nach seinem Heimgange waren Mahnungen zu Demut und Duldsamkeit geeignet. So ist es auch bei Mt., aber vollständiger. Die Erzählung Mt. XVII, 24—27 giebt Antwort auf die für die Jüngerschaft wichtige Frage der Tempelsteuer. Das Gleichnis Mt. XVIII, 15—35 schärft der zukünftigen Gemeinde die Pflicht der Versöhnlichkeit ein. Verglichen mit Mt. zeigt Mc. hier keinen eigentümlichen Gesichtspunkt.

Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn kann Wellhausen hier nicht mehr, wie II, 10. 28, auf die gemeine Bedeutung eines Menschenkindes zurückführen. Er schreibt S. 66 f.: Die exochische Bedeutung des Menschensohnes als Messias, welche in der ersten Hälfte des Marcus nicht vorkomme [1]), setze ein unmittelbar nach

---

[1]) Davon hat Wellhausen auch den Lic. th. Paul Fiebig, Verfasser einer gründlichen Untersuchung über den „Menschensohn" (1900), nicht überzeugt. Derselbe führt in der Abhandlung über „den Menschensohn und Wellhausen" (Protest. Monatshefte, 1904, Heft 1, S. 12—26) die Selbstbezeichnung Jesu wohl gleichfalls auf ברנשא in dem gewöhnlichen Sinne (Mensch) zurück, verkennt aber nicht die Beziehung auf Dan. VII, 13 (den danielischen Menschen) und lässt sich in Mc. II, 10. 28 das Messianische nicht nehmen durch die Behauptung von Übersetzungsfehlern.

dem Petrus-Bekenntnis und bezeichne „einesteils den zukünftigen danielischen Messias, anderenteils den historischen Jesus, aber nur als leidenden und sterbenden Messias". Gewiss ist das Messiasartige, nur noch nicht eine unverhüllte Messianität, so zu sagen das Dach, unter welchem der Jesus unserer älteren Evangelien, auch des Mc., aber schon in Jesu Hause zu Kapernaum Mc. II, 1. 2, das Wort redet. Und dieses Dach, unter welchem die Hörer seines Wortes sich von Anfang an versammelt haben, deckt Wellhausen, wie wenn er es den Leuten von Mc. II, 4, welche den Gelähmten durchaus zu Jesu bringen wollen, nachmachen wollte, geradezu ab, indem er das Höhere, was in dieser Selbstbezeichnung Jesu liegt, vollständig beseitigt. „Jesus hat den Gebrauch des allgemeinsten Namens [Menschensohn als Menschenkind] in einer ganz exochischen Bedeutung [als Messias] bei den Juden keineswegs vorgefunden [was auch ich nicht behaupte], verwendet ihn jedoch durchaus als curante Münze" [doch gerade Mt. XVI, 13 f. nicht] . . . Hätte Jesus diesen Ausdruck in exochischer Bedeutung zu seiner Selbstbezeichnung gebraucht, so würde er dazu geführt haben, „seine Jünger an ihm irre zu machen". „Denn er gebraucht ihn bei Mc. fast ausschliesslich gegenüber seinen Jüngern [doch nicht II, 10. 28; XIV, 62], also durchaus nicht, um sich vor ihnen zu verschleiern, sondern um sich ihnen zu offenbaren." Doch nur, um sich als einzigartig, als den Menschensohn unter allen Menschensöhnen zu bezeichnen. Wie ist nun aber der Ausdruck in exochischem Sinne, wenn auch vor dem Johannes-Evangelium (XII, 34) noch nicht in dem unverhüllten Sinne des Messias, nur zu beseitigen, ohne dass das ganze Gebäude der evangelischen Geschichte erschüttert wird und wankt? Wellhausen kümmert sich auch hier gar nicht um das Evangelium der christlichen Urgemeinde, das sog. Hebräer-Evangelium, welches diese Selbstbezeichnung Jesu in exochischem Sinne schon bezeugt (p. 17, 10 m. 2. Ausg.). Er hält sich nur

an die Evangelien der Heidenkirche, welche unser Kanon bewahrt hat, in welchem auch er sich die Voranstellung des Mc. erlaubt.. Den Namen des Menschensohnes lässt Wellhausen erst in der christlichen Gemeinde aufgekommen sein. „Er ist gleichzeitig mit der Erwartung der Parusie Jesu entstanden. Jesus selbst musste sie vorher angekündigt haben. Man scheute sich nun, ihn unumwunden sagen zu lassen: Ich werde demnächst als Messias in Kraft und Herrlichkeit erscheinen. Sondern man liess ihn zunächst nur sagen: der danielische Messias wird in den Wolken des Himmels erscheinen . . . Darauf ist man dazu fortgeschritten, auch in den Weissagungen über die Passion und die Auferstehung den Menschensohn zum Subject zu machen, wo er notwendig Selbstbezeichnung Jesu ist. Zuletzt ist der Ausdruck zum einfachen Äquivalent der ersten Person im Munde Jesu geworden, auch ausserhalb der Eschatologie und der Weissagungen. So bei Mt. und Lc. (in der angeblich so alten Quelle Q) und bei Joa.[1]); bei Mc. höchstens an einer Stelle [welcher?]. Man sieht, wie folgenschwer diese Beseitigung der Selbstbezeichnung des geschichtlichen Jesus als des Menschen Sohn für das Gebäude der evangelischen Geschichte ist. Mit ihr fällt auch Jesu Zuversicht auf eine herrliche Parusie nach dem Todesleiden. Das ist am Ende das Loch, welches Mc. II, 4 nach Abdeckung des Daches in der Stubendecke über dem zu dem Volke das Wort redenden Jesus ausgegraben werden lässt. Sollen wir es gar als ein Verdienst Wellhausens ansehen, dass er die ungeschichtliche Überdachung des Volkslehrers Jesus von Nazaret

[1]) Bezeichnend ist es, dass Wellhausen das Hebräer-Evangelium ganz bei Seite lässt, aber für das Gemeinsame bei Mt. und Luc., was Mc. nicht bietet, ein Q als Quelle unbedenklich annimmt. Die Spruchsammlung (Logia), welche man bisher dem Mc. als zweite Quellenschrift für Mt. und Luc. beigesellte, hat schon zu sehr den Credit verloren. Daher die neue Auflage als Q. Welchen Namen wird wohl die dritte Auflage erhalten?

zerstört hat? Ich meine, wenn die christliche Gemeinde den in Herrlichkeit wiederkehrenden Jesus als den Menschensohn im Sinne Daniel's bezeichnen konnte, so werde der geschichtliche Jesus erst recht sich selbst durch diesen Ausdruck als einen nicht gewöhnlichen Menschensohn angedeutet haben können. Prinzen von Preussen giebt es mehrere, aber der Prinz von Preussen ist nur Einer. Dass er der bei Daniel in Macht und Herrlichkeit mit den Wolken des Himmels Kommende sei, sagt Jesus nicht von vorn herein. Aber was bei Daniel nur Vergleich ist, „wie eines Menschen Sohn“, eignet Jesus sich an, um die Niedrigkeit seiner gegenwärtigen Erscheinung als die Hülle von Höherem anzudeuten. Äussere Niedrigkeit und innere Hoheit, gegenwärtige Unscheinbarkeit und zukünftige Herrlichkeit sind in dieser Selbstbezeichnung zusammengefasst. Aber unumwundene Bezeichnung des Messias ist sie noch nicht.

Das Bekenntnis des Petrus nebst der Eröffnung des Messias-Leidens (Mc. VIII, 27—IX, 1) fasst Wellhausen (S. 70) zusammen mit der Verklärung Jesu (Mc. IX, 2—13). Dass das Petrus-Bekenntnis nach der Absicht des Mc. einen Wendepunkt bilden soll, „erhellt zwingend aus dem damit eintretenden allgemeinen Umschlag der Stimmung, ausserdem auch besonders aus der unmittelbar anschliessenden Verklärungsgeschichte, denn diese ist eine Unterstreichung und himmlische Beglaubigung des Petrus-Bekenntnisses, — was allerdings bisher Niemand erkannt hat“. Das hat freilich bisher Niemand erkannt, dass in dem ganzen „herrlichen Stücke Mc. VIII, 27—IX, 13, schon bei dem Bekenntnis des Petrus, Jesus überall der verklärte Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene“ ist (S. 77). Ausnahmslos hat man bisher das Bekenntnis des Petrus, welchem die Eröffnung des dem Menschensohne bevorstehenden Sterbens und Auferstehens so anstössig ist, auf den noch lebenden Jesus bezogen.

Das Bekenntnis des Petrus wird bei Mc. VIII, 27 veranlasst durch die einfache Frage Jesu: *Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι;* also nicht wie bei Mt. XVI, 13 (*Τίνα λέγουσιν οἱ ανθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;*), mit Beziehung auf eine schon früher gebrauchte und allbekannte Selbstbezeichnung Jesu. In der Antwort der Jünger fehlt bei Mc. nur der von Mt. erwähnte Jeremias. Aber bei Mc. sagen die Jünger über die Volksmeinungen nichts Neues. Dass Jesus der auferweckte Täufer Johannes sei, hatte bei Mt. XIV, 2. Mc. VI, 14 schon Herodes geäussert. und diese fürstliche Ansicht konnte hier als die erste von den Ansichten der Leute genannt werden. Bei Mt. fügen die Jünger als Volksmeinungen hinzu, dass Andere den Menschensohn für Elias, noch Andere für Jeremias oder einen der Propheten erklären. Das ist bei Mt. neu, aber nicht bei Mc., welcher (VI, 15) schon den Herodes gegen diese beiden Volksansichten (schon dort eine Nennung des Jeremias) seine eigene Ansicht behauptet haben lässt. Die zweite Frage Jesu lautet bei Mt. XVI, 15 und Mc. VIII, 29: *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;* Petrus antwortet bei Mc. nur: *Σὺ εἶ ὁ Χριστός*, bei Mt. noch weiter: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.* Wellhausen urteilt (S. 71): „Der nackte Satz, den Petrus bei Mc. hervorstösst, macht mehr Eindruck als der ornirte bei Mt. und als die Accusative bei Lc.“ Mt. hat aber nichts weniger als einen müssigen Zierrat gegeben, sondern lässt den Petrus die unerlässliche Erklärung aussprechen, dass „der Sohn des Menschen“ als Messias „der Sohn des lebendigen Gottes“ ist. Wellhausen bemerkt zu Mc. VIII, 29: „Jene Frage hat keinen Sinn, wenn er (Jesus) sich schon früher als Messias kundgegeben hatte.“ Das hat er ja aber noch gar nicht gethan durch die doppelsinnige Selbstbezeichnung als „Menschensohn“, welche einerseits, wie bei dem Propheten Ezechiel (II, 1. 3; III, 1 f.), an das gewöhnliche Menschenkind, andererseits an den danielischen Vergleich des zukünftigen Weltherrschers mit einem Menschensohne anknüpfte. Mit

Recht sagt Fiebig: „Hätten sie (die Jünger) nicht irgendwie doch die Möglichkeit gehabt, die Frage richtig zu beantworten, so hätte sie Jesus sicherlich nicht gefragt.“ Bei Mc. nimmt Jesus die nackte Anerkennung als Messias durch Petrus stumm hin und fügt nur die Bedrohung hinzu, dass die Jünger Niemandem über ihn (als Messias) etwas sagen sollen. Vor diesem Gebote der Geheimhaltung bringt Mt. XVI, 17—19 Jesu Seligpreisung des Simon Bar Jona (das Hebr.-Evg. p. 15, 35 richtiger: Bar Jochanan) und seine Ernennung zu Petrus als dem Felsenmanne der Kirche, welchem die Schlüssel des Himmelreiches in Aussicht gestellt werden. Dass Mc. diesen Ehrennamen hier nicht verliehen werden lässt, erklärt sich einfach daraus, dass er ja schon III, 16 die Namensänderung Simon's mitgeteilt hat. Und weil er die Namensänderung schon dort berichtet hat, entgeht der petrinische Evangelist hier dem Missverhältnis zwischen der hohen Auszeichnung und der unmittelbar folgenden scharfen Rüge des Petrus. Wer den Mc. auch hier als Vorgänger des Mt. festhalten will, hat es zu erklären, wie Mc. als der älteste Evangelist den endlichen Durchbruch der Erkenntnis in der wohl erkenntnisfähigen, aber noch VII, 18; VIII, 17. 18 ganz erkenntnislosen Jüngerschaft von Jesu ohne die geringste Anerkennung hingenommen werden lassen kann. Unmittelbar nach der mysteriösen Heilung des leiblich Blinden in Bethsaida sind dem Petrus von den geistigen Augen die Schuppen gefallen, und Jesus hat für ihn kein Wort der Ehrung, sondern bedroht nur die Jünger, die plötzlich durchgebrochene Erkenntnis seiner Messiaswürde ja Niemandem mitzuteilen.

Dass Jesus freilich nicht im jüdischen Sinne Messias sein will, sondern durch Todesleiden und Auferweckung hindurchgehen muss, legt Mc. VIII, 31—33 in wesentlichem Einklange mit Mt. XVI, 21—23 dar. Aber während Mt. die Reise nach Jerusalem erwähnt, lässt Mc. hier den Menschensohn, nach dessen Schätzung von den Menschen

bei Mt. Jesus vorher die Jünger befragt hat, als das Subject des Todesleidens und Auferstehens genannt werden. Hätte Wellhausen mit Recht die exochische Bedeutung dieses Namens in Mc. II, 10. 28 bestritten, so würde sie hier wie ein deus ex machina eintreten, und zwar an wenig passender Stelle, wenn sie ohne Weiteres den Messias in Kraft und Herrlichkeit bedeutete. Wenn der Ausdruck dagegen von vorn herein die Hinfälligkeit und Niedrigkeit der äusseren Erscheinung hervorhebt, so ist er eher geeignet zum Subjecte des Todesleidens. Vermisst man übrigens bei Mc. als Petriner vorher die hohe Ehrung des Petrus, so hat man zu bedenken, dass die scharfe Rüge desselben bei Mc. wenigstens etwas milder erscheint als bei Mt., da Jesus ihm nicht sagt: *σκάνδαλόν μου εἶ*.

Hat nun Jesus den Jüngern die strengste Geheimhaltung seiner Messiaswürde eingeschärft und sein bevorstehendes Todesleiden verkündigt, so ruft er bei Mc. VIII, 34—IX, 1 das Volk, um ihm und den Jüngern das Kreuztragen als die Spitze seiner Nachfolge darzulegen. Das Herbeirufen des Mc. IV, 11. 12 von aller Erkenntnis ausgeschlossenen Volkes, zu welchem Jesus nach Mc. IV, 33. 34 nur in Gleichnissen redet, ist hier noch weniger passend als VII, 14. Wird doch Wellhausen selbst aufs Äusserste befremdet durch die metaphorische Verwendung der noch gar nicht geschehenen Kreuzigung Jesu in seinem eigenen Munde, welche den Hörern [dem erkenntnisunfähigen Volke] völlig unverständlich bleiben musste. Bei Mt. XVI, 21—28 redet Jesus so doch nur zu den Jüngern, welchen er eben sein Sterben und Auferstehen vorhergesagt hatte, und Manches, was Jesus hier bei Mc. sagt, steht bei Mt. anderswo (X, 32. 33. 38; XII, 39; XVI, 4) in bestem Zusammenhange. Wenn Mc. schliesst mit der feierlichen Versicherung Jesu, dass einige von den Dastehenden den Tod nicht schmecken werden, bis sie gesehen haben werden das Reich Gottes in Macht, so ist es mindestens anschaulicher,

wenn er bei Mt. sagt: bis sie gesehen haben werden den Menschensohn kommen in seinem Reiche.

Durch die Verklärung Jesu Mc. IX, 2—13 lässt Wellhausen das göttliche Siegel auf das Petrus-Bekenntnis gedrückt sein, wagt aber auch die Vermutung, „dass sie eigentlich ein Auferstehungsbericht war und vielleicht der älteste in den Evangelien“ (S. 47). Lassen wir ihn den Walker auf der Erde, welcher Kleider nicht so weiss machen kann wie die schneeweiss gewordenen Kleider Jesu (Mc. IX, 3), für „die Perle des Mc.“ erklären. Bedauern müssen wir es aber, dass Wellhausen sich nicht einmal bemüht, eine längst erhobene Einwendung gegen den Vorgang des Mc. vor Mt. zu widerlegen. Die Worte des Petrus: „Rabbi, hier ist für uns gut sein, so wollen wir drei Hütten machen, für dich eine und für Moses eine und für Elias eine,“ drücken doch das reinste Entzücken aus über die Unterredung des verklärten Jesus mit Moses und Elias. Wie kommt nun Mc. v. 6 zu der entschuldigenden Bemerkung: *οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ* (*λαλήσει* D)· *ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο*? Worte der Entzückung spricht doch Niemand im Schrecken. Offenbar hat Mc. die Furcht vorweggenommen, in welche bei Mt. XVII, 6 die Himmelsstimme die drei anwesenden Jünger versetzt, so dass sie auf ihr Antlitz fallen. Und was anders kann den Mc. veranlasst haben, die Worte des entzückten Petrus zu entschuldigen, als die Reflexion, dass nach den gleich folgenden Worten Jesu (Mt. XVII, 13; Mc. IX, 13) Elias, welchen Petrus leibhaftig auf der Erde festhalten wollte, geistig schon gekommen ist (in dem Täufer Johannes)?

Nach der Herabkunft von dem Berge der Verklärung bietet Mc. IX, 14—20 die Heilung eines von einem Geiste der Stummheit arg besessenen Knaben, Mt. XVII, 14—20 eines mondsüchtigen Knaben. Mc. lässt nun aber nicht, wie Mt., einfach den Vater Jesum bitten um Erbarmen für seinen Sohn, welchen die Jünger nicht zu heilen vermochten. Bei Mc. findet Jesus, als er zu

den nicht auf den Berg der Verklärung mitgekommenen Jüngern kommt, diese umgeben von einem Volkshaufen, *καὶ* (*τοὺς* add. D) *γραμματεῖς συνζητοῦντας πρὸς αὐτούς* (*αὐτοῖς* D et pler.). Wellhausen findet es mit Recht ganz unpassend, „dass hier die Schriftgelehrten mit ihnen (den Jüngern, welche den Stummheitsgeist nicht auszutreiben vermochten) zanken", aber hat auch nicht das mindeste Recht, die unpassenden Schriftgelehrten zu beseitigen. Er bemerkt wohl: „Man [d. h. wer den Vorgang des Mc. vor Mt. um jeden Preis aufrecht erhalten will] wird dazu gedrängt, die *γραμματεῖς* als falsches Explicitum für *αὐτοὺς* anzusehen," und erlaubt sich die Übersetzung: „dass sie [die Jünger] mit einander hin und her redeten". Deutlicher kann man es nicht zeigen, dass Marcus prior Matthaeo das reinste Vorurteil ist. Es lässt sich nun einmal nicht leugnen, dass Mc. die unmittelbar vorher (Mt. XVII, 10; Mc. IX, 11) erwähnten Schriftgelehrten ungehörig in diese Erzählung hereingebracht hat. Warum hat Wellhausen den Mc. hier nicht noch weiter verbessert? Zu Mc. IX, 23 bemerkt er selbst: „Obwohl *τῷ πιστεύοντι* nach dem Zusammenhang auf den Heilenden gehen müsste, soll es doch nach IX, 24 auf den um Heilung Bittenden bezogen werden." Bei dieser besonders schwierigen Teufelsaustreibung handelt es sich um den Glauben des Austreibenden. Mt. XVII, 20 bringt hier das Wort von der Berge versetzenden Macht des Glaubens. Anstatt dieses sehr passenden Ausspruches bietet Mc. IX, 23 ein Glaubens-Examen, eine weniger passende Feststellung des Glaubens des um Heilung seines Sohnes bittenden Vaters. Sapienti sat.

Die zweite Vorherverkündigung des Leidens und Auferstehens lässt auch Mc. IX, 30—32 in Galiläa erfolgt sein, aber als man vorüberzog (*παρεπορεύοντο*) durch dieses Land, *καὶ οὐκ ἤθελεν* (Jesus) *ἵνα τις γνῷ*. Wollte Jesus etwa aus Furcht vor dem Landesfürsten Herodes unbemerkt durch Galiläa vorüberziehen? Mc. selbst giebt

einen anderen Grund an: ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ. Also nicht die Aufmerksamkeit des Fürsten, sondern den Zudrang des Volkes wollte Jesus vermeiden. Zum ersten Mal hatte Jesus sein Leiden und Auferstehen den Jüngern freimütig vorgetragen (Mc. VIII, 32), aber nach dem Anstosse des Petrus das Volk herbeigerufen, damit es seine Worte über die Kreuz-Nachfolge mit anhöre. Zum zweiten Mal hält er es von vorn herein fern, indem er mit besserem Erfolge als VII, 24 unbemerkt bleiben will (Mc. IX, 30). Wirklich belehrt werden die Jünger freilich bei Mc. nicht, da sie das Wort nicht verstehen und sich fürchten, Jesum zu befragen (IX, 32).

Dass Mc. aber nicht daran denkt, Jesum sich vor seinem Landesfürsten Herodes verbergen zu lassen, lehrt Jesu nochmaliges Auftreten in Kapernaum (Mc. IX, 33—50). Jesus kommt wieder nach derselben Stadt, von welcher aus sein Name auch dem Herodes offenbar geworden ist (Mc. VI, 14), wo er noch Mc. VII, 17 ein Haus hat, und ist dort wieder zu Hause (Mc. IX, 33 καὶ ἦλθεν εἰς Καφαρναούμ, καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς). Auch bei Mt., welcher die zweite Vorhersagung des Leidens und Auferstehens (XVII, 22. 23) bei einer Wanderung in Galiläa erfolgt sein und die Jünger sehr betrübt haben lässt, kommt Jesus wieder nach Kapernaum (XVII, 24), welche Stadt so sehr als der bekannte Wohnsitz Jesu gilt, dass hier die Einforderer der Tempelsteuer den Petrus befragen, ob sein und der anderen Jünger Meister diese Steuer nicht bezahle. Mc., welcher nur für Christen heidnischer Geburt schreibt, bietet diese Erzählung nicht, wohl aber die Örtlichkeit, wo sie berichtet wird. Ist er der pedisequus Matthaei, so kann über die Quelle seiner Angabe kein Zweifel sein [1]).

Was Mc. hier zusammenfasst, trifft zunächst zusammen

---

[1]) Was Mc. IX, 35 über Mt. hinaus Jesum sagen lässt, ist eine Vorwegnahme von Mc. X, 31 (Mt. XIX, 30). 43. 44 (Mt. XX, 26. 27).

mit Mt. XVIII, 1—5, worauf Mc. IX, 38—40 eine nicht matthäische Erzählung bietet, dann wieder mit Mt. XVIII, 6. 8. 9 fortfährt, aber eigentümlich schliesst (Mc. IX, 48—50). Wellhausen zweifelt auch hier nicht an dem Vorgange des Mc. vor Mt., kann aber das von Mc. Gebotene nicht einheitlich zusammenfassen. Verdächtig erscheint ihm V. 31 (om. D), wo allerdings Mc. X, 43. 44 (Mt. XX, 26. 27) vorweggenommen wird. Hauptsächlich handelt es sich um das dem Mc. gegenüber Mt. Eigentümliche. Mc. IX, 38—40 berichtet, dass Johannes Jemandem, welcher nicht zu dem Gefolge gehörte, wehren wollte, in Jesu Namen Teufel auszutreiben, aber von Jesu auf Duldsamkeit hingewiesen wird. Wie hängt diese Erzählung zusammen mit der vorhergehenden Aufnahme eines Kindes auf Jesu Namen hin? Nur durch das Thun auf Jesu Namen hin kann Wellhausen einigen Zusammenhang aufrecht erhalten. Allerdings fährt Mc. v. 41 fort mit dem Herrenworte über das Tränken mit Wasser *ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστέ*, welches bei Mt. X, 42 (*εἰς ὄνομα μαθητοῦ*) den kräftigen Schluss einer grossen Rede bildet. Die Hauptsache ist es aber, dass bei Mc. ein Wort Jesu, welches die Teufelsaustreibung auf Jesu Namen hin auch Jemandem ausserhalb des Gefolges gestattet, zwischen der Annahme eines Kindes auf Jesu Namen hin und dem Zufallebringen eines von den geringen Jesusgläubigen steht. Solche Einschiebung ist künstlich und findet sich nicht bei Mt. XVIII, 5. 6. An das Zufallebringen Anderer schliesst auch Mc. v. 43—48 das Zufallegebrachtwerden durch die eigenen Glieder an. Was Mc. hier mehr bietet als Mt. XVIII, 8. 9 ist die besondere Ausführung des Fusses, welchen Mt. V, 30 gar nicht, Mt. XVIII, 8 nur mit der Hand zusammen erwähnt. Aber bei dem zu Falle bringenden Auge, welches man ausstossen soll, um nicht in die Gehenna geworfen zu werden, fügt Mc. hinzu nicht blos v. 45 nach Jes. LXVI, 24 das nicht erlöschende Feuer, sondern auch die beiden Verse 49. 50, von welchen der erstere in dreierlei

Texten überliefert ist. Die Sippe ℵB (LΔ al.), welcher Wellhausen sonst mit Recht nicht blindlings folgt, bietet: *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται*, D, welchem Wellhausen sonst mitunter gerecht wird, *πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται*, AC pler., verss. lat. et syr. Beides: *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται, καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται.* Das Letzte wird wohl richtig sein. Das nur von D ausgelassene Feuer darf nicht fehlen wegen des unmittelbaren Anschlusses an das Feuer der Gehenna, aber auch das nur von der überschätzten Sippe ℵB weggelassene Opfer hat die beste Beziehung auf das im Vorhergehenden gebotene Abthun zu Falle bringender Glieder. Von dem Feuer der Gehenna wird der Übergang gemacht zu einem Feuer, durch welches Jeder gesalzen werden wird. Was kann das anders sein als das Feuer der inneren Begierde, durch welche Hand, Fuss, Auge einen Jeglichen zu Falle bringen können, der inneren Begierde, durch deren Überwindung man das Salz der Einsicht gewinnt? Solches Salz kann Jeder nur durch den Sieg über das Feuer sündlicher Begierde gewinnen. Die Selbstüberwindung ist ein Opfer, für welches Lev. II, 13 Salz vorgeschrieben ist. Es ist also das Salz der Einsicht, mit welchem man das Abthun zu Falle bringender Glieder (Hand, Fuss, Auge) vollziehen soll. So verstehen wir v. 50: *καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε* (vgl. Mt. V, 13; Luc. XIV, 34); *ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.* Das Salz der Einsicht ist gut. Aber salzlos ist das Salz geworden und hat für immer seine Würze verloren, wenn man Abthun zu Falle bringender Glieder ohne Einsicht versteht und vollzieht, etwa wie selbst ein Origenes die Mt. XIX, 12 hervorgehobene Entmannung um des Himmelreiches willen. Also bei Mc. eine innerliche Wendung, eine Art Milderung des Jesuswortes Mt. V, 30, gestützt auf Mt. V, 13, wie wir bei ihm dergleichen Milderungen schon VI, 8. 9; VII, 27 wahrgenommen haben. Eine Bestätigung dieser Erklärung bietet

der von den modernen Liberalen sehr mit Unrecht vernachlässigte Clemens Romanus, welcher den Petrus sagen lässt Recogn. VII, 37: „Ne quis autem vestrum putet, fratres, quod membrorum amputationem mandaverit dominus (Mt. V, 30); propositum in hoc voluit, non membra“ etc. Dem Abthun zu Falle bringender Glieder des eigenen Leibes steht aber nicht allzufern das Abthun oder die Ausschliessung von Gliedern der Gemeinschaft, wie Mc. soeben v. 38 erzählt hat, dass Johannes Jemandem wehrte, auf den Namen Jesu hin Teufel auszutreiben, weil er nicht zu dem urapostolischen Gefolge gehörte. Sollte es sich nicht darauf beziehen, dass Mc. an das salzlos gewordene Salz die Mahnung anschliesst: „Habet Salz in euch selbst und haltet Frieden unter einander“? Hat er doch eben v. 40 das Wort Jesu gebracht: „Wer nicht wider euch ist, der ist für euch.“ Salzlos gewordenes Salz ist auch die Ausschliesslichkeit und Unduldsamkeit, welche den Frieden der Jüngerschaft oder der Christenheit verhindert und stört.

Das ist die Erklärung von Mc. IX, 49. 50, deren Grundzüge ich schon vor 50 Jahren in dem Buche über die Evangelien S. 140 dargelegt habe. Wie erklärt Wellhausen die dunklen Worte, an welchen schon mancher Verfechter der Marcus-Hypothese gescheitert ist? „V. 49 ist ad vocem πῦρ angehängt. Das Feuer ist hier aber nicht das Höllenfeuer, sondern ein Fegefeuer, das jeder Mensch zu bestehen hat, das nur das Schlechte an ihm verzehrt, aber das Gute, die Hauptsache, gerade umgekehrt conservirt und also die Wirkung des Salzes hat. Vgl. 1. Kor. III, 13. 15.“ Da ist doch gar nicht, wie hier, die Rede von einem schon in dem irdischen Leben jeden Menschen ergreifenden Feuer, sondern von einem zukünftigen am Tage des Gerichts, der Vergeltung, von einem Feuer, welches an eines Jeglichen Werken das Mangelhafte oder Schlechte zu seinem Schaden vernichtet, ihn selbst aber, wenn er nicht zu den Verlorenen gehört, auch kümmerlich (οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός), zum Heile oder

zur Seligkeit eingehen lassen kann. Dieses Feuer ist durchaus kein conservirendes und hat nichts weniger als die Wirkung des Salzes. Was es nicht verzehrt, ist feuerfest, aber nicht gesalzen. Die wohlbezeugten Worte von dem Opfersalz lässt auch Wellhausen aus. „V. 50 ist wiederum ganz äusserlich ad vocem ἁλισθήσεται angeschlossen. Die Deutung des Salzes auf die Jünger bei Mt. [V, 13] und Luc. [XIV, 34] wird richtig sein. Sie ist wohl auch der Grund, warum Mc. den ursprünglich unabhängigen Spruch [wie Mt. V, 13] in der zweiten Hälfte des Verses hat folgen lassen. Das Geröll isolirter und paradoxer Aussprüche Jesu in Mc. IX, 48—50, die sich da ausnehmen wie unverdaute Brocken, ist höchst charakteristisch und ohne allen Zweifel das literarisch Primäre. Wie hätte Mc. dazu kommen sollen, dieselben aus dem Zusammenhange zu reissen und dadurch unverständlich zu machen? Erst später sind sie (in Q) besser begriffen, digerirt und ins Gefüge gebracht.“ Man denke: Zuerst hat Mc. isolirte und paradoxe Aussprüche Jesu unverdaut nach den Stichwörtern „Feuer“ und „Salz“ äusserlich aneinander gereiht. Da greift Q ein, welchen uns Wellhausen schon S. 69 vorgestellt hat als Denjenigen, welcher post Marcum dem Mt. und dem Luc. vorgearbeitet hat, den Schöpfer des diesen beiden Evangelisten Gemeinsamen, was aus Mc. nicht hergeleitet werden kann. Er verdaut, d. h. begreift, digerirt und bringt ins Gefüge die beiden Aussprüche: „Jeder wird mit Feuer gesalzen werden,“ und: „Gut ist das Salz; wenn aber das Salz salzlos geworden ist, womit werdet ihr es würzen?“ Aus dieser Digestion (Verdauung) entnimmt Mt. V, 13: „Ihr (Jünger) seid das Salz der Erde; wenn aber das Salz fade geworden ist, womit wird es gesalzen werden“? Luc. XIV, 34: „Gut ist also das Salz, wenn aber das Salz fade geworden ist, womit wird es gewürzt werden?“ Ist es nötig, das vorher Ausgeführte zu wiederholen? Haben wir nicht schon hinreichend gesehen, dass Mc. Manches,

was bei Mt. in bestem Zusammenhange steht und alle Kennzeichen der Ursprünglichkeit trägt, für seine Zwecke verarbeitet und verwendet? Soll ich darauf hinweisen, dass auch das Salz in einem Vorurteile befangener Exegese unrettbar salzlos werden kann?

Was Mt. XVIII, 10—35 bietet, fehlt bei Mc., so sehr es auch zu dem Abschiede Jesu von seinem bisherigen Wirkungskreise und dem Antritte der gefährlichen Reise nach Jerusalem passt. Bei Wellhausen ist Jesus schon seit dem Petrus-Bekenntnis Mc. VIII, 27 auf dem Wege nach Jerusalem, und der dort begonnene Abschnitt umfasst noch Mc. c. X, bis mit dem Einzuge Jesu in Jerusalem „die Passion“ beginnt. Diese Abteilung gestattet Mc. insofern, als er X, 1 nicht mit Mt. XIV, 1 einen Aufbruch Jesu von Galiläa erwähnt. Aber auch bei Mc. X, 1 bricht Jesus auf und kommt in das Gebiet „von Judäa jenseits des Jordans“ (wie Wellhausen nach D übersetzt) mit grossem Gefolge, *καὶ συμπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν, καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς* (Mt. XIX, 2 *καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ἐκεῖ*). Wellhausen bemerkt: „Es wird vorausgesetzt, dass Jesus sich in einer vorhergehenden Periode vom Volk zurückgezogen gehalten habe.“ Wann sollte das geschehen sein? Noch Mc. VI, 34 hat Jesus das Volk belehrt, Mc. VII, 14 zum Hören eines Gleichnisses herbeigerufen, Mc. IX, 34 zum Hören seiner Worte über Kreuznachfolge. Wie Mc. sich die Volksbelehrung gedacht hat, ob in Gleichnissen (nach IV, 33. 34), frage man lieber gar nicht.

Das Gespäch über die Ehescheidung Mc. X, 2—12 schliesst Jesus mit den Worten: *καὶ ἐὰν αὐτὴ* (*ἡ γυνὴ*) *ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον* (*καὶ ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς καὶ ἄλλον γαμήσῃ* D et Syr. Sin.), *μοιχᾶται*. Den hier gesetzten Fall, dass das Weib die Ehe aufhebt, nennt Wellhausen „einen groben Verstoss gegen das jüdische Recht, der dem Marcus auf keine Weise zugetraut werden kann“. Warum denn nicht, wenn

Mc. im Abendlande schrieb, wo auch das Weib den Ehemann entlassen und einen Anderen heiraten konnte? Diesen bei Griechen und Römern möglichen Fall setzt Paulus 1. Kor. VII, 10. 11 in Korinth als möglich voraus, der Hirte des Hermas Mand. IV, 1 in Rom. An Juden kann Jesus solche Worte allerdings nicht einmal in der Milderung des D-Textes gerichtet haben, aber für geborene Heiden der römisch-griechischen Welt kann Marcus, freilich nimmermehr als Protevangelist, ihn sehr wohl so haben reden lassen. Der wirkliche Protevangelist Matthäus schliesst noch in der griechischen Gestaltung seiner Schrift XIX, 10—12 dieses Gespräch über die Ehe mit der durch Essäer und Genossen bezeugten Zeitfrage über die Ehelosigkeit, deren Fehlen bei Mc. leicht begreiflich ist, da das römische Abendland durch diese Zeitfrage kaum berührt ward.

Die Segnung der Kinder, welche nach sachlicher Ordnung auch bei Mc. X, 13—16 auf das Gespräch über die Ehe folgt, ist hier nicht so einfach wie Mt. XIX, 13—15. Man bringt Kinder zu Jesu, nicht damit er ihnen die Hände auflege und bete (Mt.), sondern nur, damit er sie berühre (was nach Mt. I, 41. VII, 33. VIII, 22 auf Heilungsbedürftigkeit führt). Jesus erklärt nicht blos, dass Solcher das Himmelreich (bei Mc. Gottesreich) ist, sondern bringt hier auch das Wort Mt. XVIII, 3, welches er in der Parallelstelle (Mc. IX, 36) nicht gebracht hatte, aber ohne die so bezeichnende Umkehr und das Werden wie die Kinder, was doch sicher ursprünglich ist. Dann erst legt Jesus nach Umarmung die Hände auf die Kinder zur Segnung.

Essäer und Genossen machen auch die Zeitfrage des Besitzes begreiflich. War der Reichtum eine Zeitfrage geworden, so folgt nach einer gewissen sachlichen Ordnung auf die Ehe und deren Früchte auch bei Mc. X, 17—31 die Erzählung von dem Reichen, in dem hebräischen Matthäus- oder dem Hebräer-Evangelium (p. 16, 11—26 m. 2. Ausgabe), welches freilich auch für Wellhausen

gar nicht in Betracht kommt, von einem Reichen-Paare, in dem griechischen Mt. XIX, 16—30 von einem reichen Jüngling, aber bei Luc. XVIII, 18—30 wieder nur von einem Reichen ohne Angabe des Lebensalters. Von vorn herein muss man sich wundern, dass ein Wellhausen (wie wir schon bei Mc. III, 1—6 gesehen haben) den engen Gesichtskreis der meisten Marcus-Fechter teilt, für welche (mit rühmlicher Ausnahme von A. Harnack und R. Handmann) das doch auch von Theodor Zahn höher geschätzte Hebräer-Evangelium gar nicht in Sicht kommt[1]). Sehen wir zu, wie er den Vorgang des Mc. vor den anderen kanonischen Evangelisten auch hier durchzuführen vermag. Den Reichen, welcher alle Gebote von Jugend an beobachtet zu haben behauptet und deshalb von Mc. nicht (mehr) Jüngling (Mt. XIX, 22) genannt wird, gewinnt Jesus lieb, was Mt. nicht sagt. Liebreich sagt also bei Mc. Jesus zu dem Reichen: *ἕν σε ὑστερεῖ* (*εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* Mt.)· *ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον* (*πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα* Mt.) *καὶ δὸς* (*τοῖς*) *πτωχοῖς καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ καὶ δεῦρο, ἀκολούθει μοι.* Der hebräische Mt. hat weder die übergesetzliche Vollkommenheit noch den durch Preisgebung der Habe und Hingabe an die Armen zu erwerbenden Schatz im Himmel des griechischen Mt. Mit diesem stimmt Mc. in dem Letzteren überein, aber statt des Ersteren bietet er Eines, was dem Reichen noch fehlt. Zu der vollständigen Beobachtung der (mosaischen) Gebote, welche Jesus dem Reichen gar nicht abspricht, soll nach Mc. noch Eines

[1]) Das Hebräer-Evangelium lässt Zahn (Evg. d. Matthäus, 1903, S. 20 f.) wohl nicht vor 132, aber doch in naher Verwandtschaft mit der aramäischen Schrift des Mt. (S. 30) entstanden sein, bringt auch (S. 29) aus den Stichenzahlen des kanonischen Mt.-Evg. (2500) und des Hebräer-Evg. (220) bei Nikephoros glücklich heraus, dass das Hebr.-Evg. umfangreicher als unser Mt.-Evg. gewesen sein werde. Aber Zahn zieht das Hebr.-Evg. sorgfältig in Betracht und bemerkt (S. 593) zu dessen Bericht über das Reichen-Paar, dass er von keinem griechischen Evangelium abhängig ist.

kommen, die mit einem durch Entäusserung der Habe zu Gunsten der Armen erworbenen Himmelsschatze verbundene Nachfolge Jesu. Was also der griechische Mt. über den hebräischen hinaus bietet, findet sich bei Mc. wieder, aber statt der Vollkommenheit nur Vollständigkeit, was doch wohl etwas schwächer ist. Der Reiche erwidert nun bei Mc. nicht die Freundlichkeit Jesu, sondern geht, betrübt über das Wort Jesu, weg.

Da lässt Mt. v. 23. 24 Jesum gleich feierlich sagen, dass schwer ein Reicher eingehen wird in das Himmelreich, und wiederum, dass es leichter ist, ein Kamel gehe durch ein Nadelöhr, als ein Reicher ein in das Himmelreich. Bei Mc. ist der Übergang zu dem Kraftworte von dem Kamel nicht so einfach. Zuerst sieht Jesus sich um und sagt zu seinen Jüngern v. 23: *πῶς δυσκόλως. οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται.* Dann bietet der herkömmliche Text das Kraftwort in folgender Umgebung: 24 *οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ· ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· Τέκνα, πῶς δυσκόλως ἐστὶν τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν*[1]) *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.* 25 *εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυφαλιᾶς ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.* 26 *οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς· Καὶ τίς δύναται σωθῆναι;* Hier hat Mc., ähnlich wie VII, 27, dem Kraftworte eine Milderung voraufgeschickt. Die v. 23 von den Besitzenden ausgesagte Schwierigkeit, in das Gottesreich einzugehen, wird v. 24 eingeschränkt auf Diejenigen, welche auf den Besitz vertrauen, ihre Zuversicht setzen, wie wir Milderungen auch Mc. VI, 8. 9; IX, 49 bemerkt haben. Auch hier würde Mt. das Kräftige, Mc. eine Ab-

---

1) Die Worte *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν* (ACD al. Clem. Al.) pflegt man jetzt lediglich nach ℵB und Kleinigkeiten wegzulassen. **Wellhausen** behauptet, durch diesen Zusatz werde alles verdorben. Ohne diese Worte würde aber der Ausruf Jesu so matt sein wie nur möglich.

schwächung darbieten. Auch das gemilderte Kraftwort würde aber bei Mc. auf die Jünger, welche mindestens einigen Besitz gehabt haben, noch solchen Eindruck machen, dass sie an aller Möglichkeit der Rettung, des Eingehens in das Gottesreich verzweifeln. Wellhausen kehrte mit D v. 24 und 25 um und bot folgende Übersetzung: „[23] Und Jesus schaute sich um und sagte zu seinen Jüngern: 'Wie schwer wird es den Begüterten, in das Reich Gottes hinein zu kommen! [25] Leichter kommt ein Kamel durch ein Nadelöhr, als ein Reicher in das Reich Gottes.' [24] Seine Jünger stutzten über seinen Worten, er aber hub abermals an zu sagen: 'Kinder, wie schwer ist es, in das Reich Gottes hinein zu kommen!' [26] Sie aber erschraken noch viel mehr und sagten: 'Ja, wer kann dann gerettet werden?'" So würde v. 25 ebenso wie bei Mt. eingeleitet werden durch die Schwierigkeit des Eingehens in das Gottesreich für Reiche überhaupt und diese Schwierigkeit in einem kräftigen Bilde ausdrücken. Begreiflich ist es, dass die Jünger über die kräftigen Worte Jesu staunen. Aber in v. 24 würde Jesus nichts wiederholen, sondern von der Schwierigkeit des Eingehens in das Gottesreich für Besitzende oder Reiche fortschreiten zu der Schwierigkeit solches Eingehens überhaupt oder für Alle, worauf die Jünger noch viel mehr erstaunen und an aller Möglichkeit der Rettung verzweifeln. In der Hauptsache würde diese Umstellung nur die Ordnung der Worte Jesu bei Mt. bestätigen. Aber Wellhausen nimmt schliesslich (S. 146) seine Umstellung selbst zurück und verschlimmert seine Lage noch, indem er die zweite Hälfte des auch durch das Hebräer-Evangelium bezeugten Kraftwortes v. 25 (ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν) „einer redigirenden Hand" zuschreibt.

Schliesslich (S. 146) erfahren wir auch, dass Wellhausen Mc. X, 28—31 als Anhang preisgiebt. Wir lassen uns diese Verse, welche die Nichtursprünglichkeit des Mc. gegenüber Mt. (XIX, 27—30) augenscheinlich bestätigen,

nicht nehmen. Es handelt sich um den von der Jüngerschaft preisgegebenen Besitz und die Vergütung dieser Preisgabe. Mc. bietet weder die lohnsüchtige Frage seines Petrus *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*; noch die feierliche Hinweisung Jesu auf die Palingenesie mit 12 Thronen für die Zwölf als Richter der zwölf Stämme Israels (Mt.), für deren Gläubige er überhaupt nicht schreibt. Auf die blosse Bemerkung des Petrus, dass die Jünger Alles preisgegeben haben und Jesu nachgefolgt sind, lässt er Jesum feierlich antworten: [29]*Ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐδείς ἐστιν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν* (*ἢ γυναῖκα* h. l. add. Wellh.) *ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα* (*μητέρας* Wellh.) *ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου,* [30]*ἐὰν μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα* (hic colon posuit Wellh.) *νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον.* Jeder, welcher Haus, (Weib), Brüder, Schwestern, Mutter (gar: Mütter), Kinder, Äcker um Jesu und des Evangeliums willen aufgegeben hat, soll hundertfältig erhalten, jetzt in dieser Zeit Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter[1]), Kinder, Äcker mit Verfolgungen, und in dem zukünftigen Weltalter ewiges Leben. Schon in dieser Zeit der Verfolgungen hundertfache Vergütung an Häusern und Äckern, Geschwistern, Müttern und Kindern? Mit solchem irdischen Besitze, wenigstens nach Wellhausen's Interpunction, gleichgestellt das ewige Leben des zukünftigen Weltalters? Ganz anders Mt., bei welchem Jesus die Frage des Petrus zuerst durch die zukünftige Auszeichnung der Zwölf beantwortet, dann von der Jüngerschaft in weiterem Sinne sagt: *καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίας ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, πολλαπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει.* Alle Vergütung ist zukünftig, aber wohl auseinander ge-

[1]) Nach Theophylakt hat Kaiser Julianus sich über die hundert Mütter der Christen lustig gemacht.

halten wird die Vergütung des preisgegebenen Irdischen und das himmlische Gut ewigen Lebens. Wer kann noch zweifeln, dass Mt. das Ursprüngliche bewahrt, Mc. auch hier eine misslungene Änderung geboten hat?

Bei der dritten, bestimmtesten Vorhersagung von Tod und Auferstehung Mc. X, 32—34 wird das Nichtverständnis der Jünger (IX, 32) nicht mehr erwähnt [1]).

Der Bitte der beiden Zebedaiden Mc. X, 35—45 (bei Mt. XX, 20—28 von ihrer Mutter vorgetragen) hält Jesus bei Mc. nicht blos, wie bei Mt., die Frage entgegen, ob sie den (Leidens-)Kelch, welchen er trinkt (bei Mt.: trinken soll), trinken können, sondern auch, ob sie die (Blut-)Taufe, mit welcher er getauft wird, mitmachen können. Beides soll den Zebedaiden zu teil werden. Dass die Bluttaufe von Mc. zu dem Leidenskelche des Mt. hinzugefügt ward, liegt wahrlich näher, als dass Mt. sie ausgelassen haben sollte. Leicht war sie zu bilden aus dem Schlussworte, dass des Menschen Sohn kam, um sein Leben dahinzugeben. Die Auffassung des Todes Jesu als Taufe, welche Luc. XII, 50 aufgenommen hat, setzt schon die Auffassung des Märtyrertodes als Taufe voraus.

Den Schluss macht die Heilung des Blinden von Jericho Mc. X, 46—52, für welche Mt. XX, 29—34 nach seiner Vorliebe für Paarungen zwei Blinde bietet. Wer Mc. V, 1—20 das Besessenen-Paar des Mt. VIII, 28—34 in dem Singular-Plural der Teufels-Legion zusammengefasst fand, und wer die bei Mc. beliebte Um-

---

[1]) Wellhausen kann es nicht begreifen, warum die Jünger erst Mc. X, 33, nicht schon v. 32 [soll heissen: erst v. 32 b, nicht schon v. 32 a] die Zwölf genannt werden. Das ist leicht begreiflich aus der Abhängigkeit des Mc. von Mt. Dem Mc. eigentümlich ist v. 32 a, dass auf dem Wege nach Jerusalem Jesus dem zagenden Gefolge vorausging. In v. 32 b hält sich Mc. an Mt. (XX, 17) in Nennung der Zwölf, deren Herbeinahme er mit πάλιν (vgl. IX, 35) als wiederholt bezeichnet, anstatt es mit Mt. durch κατ' ἰδίαν näher zu bestimmen.

ständlichkeit bedenkt, kann sich nicht wundern, dass Mc. den blinden Bettler „den Sohn des Timaeus, Bartimaeus", nennt. Der Timaeus-Sohn bittet also Jesum als Davidssohn (welche Benennung Mc. nur einem Blinden hingehen lässt) laut um Erbarmen. Hat Mc. das Jesuswort *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* V, 34 im Einklang mit Mt. IX, 22, so wiederholt er es hier, wo es Mt. nicht bietet. So ersetzt Mc. gewissermassen die leibliche Berührung der Augen, durch welche Mt. die Heilung vollzogen werden lässt, durch das Mt.-Wort von dem rettenden Glauben. Auffallend findet es auch Wellhausen, dass die Heilung des Blinden von Jericho lediglich durch das Wort, nicht wie die dem Mc. VIII, 22—26 eigentümliche Heilung des Blinden von Bethsaida, durch Anspeien und wiederholte Handauflegung vollzogen wird. Dort war Mc. frei, hier an die Vorlage des Mt. einigermassen gebunden.

Von dem Fürstenhofe des Herodes bis zu dem blinden Timaeus von Jericho sind wir dem hochverdienten (freilich nicht unfehlbaren) Forscher auf dem Gebiete des Alten Testaments eingehend gefolgt. Aber anstatt einer aramäischen Grundlage des Marcus haben wir überall den nicht mehr aramäischen, sondern schon griechischen Matthäus als seine Grundlage erkannt. Die spätere Redaction des Marcus, durch deren Behauptung Wellhausen oft genug (selbst so gewaltsam wie Mc. X, 12) die Beweisgründe für den Vorgang des Matthäus abwies, hat wirklich allen Glauben verloren, da er sie schliesslich gar auf die zweite Hälfte des wahrlich unteilbaren Kraftwortes Jesu über ein Kamel und einen Reichen (Mc. X, 25) ausgedehnt hat. Ist Mc. aber, wie schon Augustinus sah, der pedisequus (nur nicht immer breviator) Matthaei gewesen, so doch kein descriptor ohne Gedanken und Ziele Verglichen mit Matthäus, erscheint seine Darstellung zwar nicht darin eigentümlich, dass er Jesum seit der Ermordung des Täufers Johannes vor Herodes auf unsteter Wanderung flüchtig geworden sein, seit dem Bekenntnis des Petrus den Weg nach

Jerusalem eingeschlagen haben liesse. Wohl aber hat Marcus vor diesem Bekenntnis der Messiaswürde Jesu sichtlich die Erkenntnisfähigkeit der Jünger noch als ganz unentwickelt, durchaus nicht erhoben über das erkenntnisunfähige Volk dargestellt. Nach dem Bekenntnis des Petrus erscheint Marcus weniger eigentümlich, da schon Matthäus den Gesichtspunkt des Messias-Leidens verfolgt und die Aussicht auf die Jüngerschaft nach dem Tode des Meisters eröffnet hatte. Kann man aber die Grundansicht Wellhausen's auch nicht annehmen, so kann man ihm doch manche Anregungen danken. Durch eingehende Verhandlung kommt die Wahrheit ja auch immer mehr an das Licht.

Nachträge.

Der obige zweite Artikel war schon an die Druckerei abgesandt, als Wellhausen's Schrift: „Das Evangelium Matthaei übersetzt und erklärt", Berlin 1904, mir durch die Verlagsbuchhandlung (Georg Reimer) zukam. Daher einige Nachträge[1]).

Zu der für jede Marcus-Hypothese verhängnisvollen Stelle Mc. VII, 19 ist nachzutragen, was Wellhausen über Mt. XV, 17 bemerkt. In der aramäischen Vorlage des Mc. soll gestanden haben נפק ל, ל accusativisch (*ἐκπορεύεται τὸν ἀφεδρῶνα*, zum Darm hinausgeht), aber in dem griechischen Mc. missverständlich wiedergegeben als Präposition: *ἐκπορεύεται εἰς τὸν ἀφεδρῶνα*, dann bei Mt. *εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται.* Im Hebräischen kann wohl der Ort des Herausgehens (יצא) im Accusativ stehen. Aber im Griechischen wird man wohl nach *ἐκπορεύεσθαι ἐκβάλλεσθαί τι* in jenem Sinne ebenso vergeblich suchen wie nach *ἀφεδρών* im Sinne des Darmcanals, welcher hier vollends sachlich unmöglich ist. Denn *ἡ κοιλία* schliesst den Darmcanal schon ein; *ἀφεδρών* muss ausser ihm gedacht sein.

Mc. VIII, 15 die Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer und dem Sauerteige des Herodes, welche Wellhausen selbst kaum für ursprünglich hält, soll immer noch ursprünglicher sein als Mt. XVI, 6. 11. 12 die Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer, welche die Zeichenforderung gestellt haben. „In Galiläa

---

1) In Artikel I, S. 194, Z. 10 v. u. ist zu berichtigen: Quadragesimalfasten statt: Quadragesimalfest.

gab es überhaupt schwerlich Sadducäer." Unter den Unterthanen des Herodes Antipas in Galiläa sollte es schon eine eigene Partei der Herodianer (Mc. III, 6) im Unterschiede von dem Volke, auf dessen Stimmung der Fürst Rücksicht nehmen musste (Mt. XIV, 5), gegeben haben? Unbedenklich sind die Herodianer als seit Herodes M. bestehende Partei der römisch gesinnten Herodes-Dynastie in Jerusalem, wo sie mit Pharisäern die Zinsfrage vorlegen (Mt. XXII, 16; Mc. XII, 13). Mt. soll die Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer und dem Sauerteige des Herodes fälschlich auf die Lehre gedeutet haben. Aber wenn Wellhausen die Pharisäer und Herodes die beiden Jesu in Galiläa feindlichen Mächte gewesen sein lässt, so haben wir schon gesehen, mit welchem Rechte er den Herodes, den Verehrer des Täufers Johannes (Mc. VI, 20), als grimmigen Feind Jesu, in welchem er doch den von den Toten erweckten Johannes erkennt (Mc. VI, 14. 16), dargestellt hat. In dieser Verbindung der Pharisäer und Sadducäer setzt sich nur fort die Verbindung der Pharisäer und der Herodianer Mc. III, 6.

Mc. IX, 14—29 erzählt die Heilung eines epileptischen Knaben, welchen Mt. XVII, 14—21 als mondsüchtig darstellt. „Dann passt aber ‘in Wasser und Feuer’ (Mc. IX, 22) nicht mehr, denn der Mondsüchtige ist d'bar eggâre [בר אגרא Pesch. Mt. XVII, 15], der mit einem Dachgeist Behaftete, und vom Dach herunter fällt man auf die Strasse oder in den Hof." Muss aber jeder Mondsüchtige als Nachtwandler auf Dächer steigen? Und hat nicht Heinrich Zimmern (in E. Schrader's Keilinschriften a. d. A. T., 3. Ausg., S. 364 f.) nachgewiesen, dass „in Feuer und Wasser fallen" ein babylonischer terminus technicus ist für Fieberhitze und Schüttelfrost? Hermann Gunkel (Christl. Welt 1903, Nr. 34) urteilt, das mit Mondsucht verbundene Fallen in Feuer und Wasser habe schon Mc. nicht mehr richtig verstanden. „Die Reihenfolge, die wir an diesem Punkte gewahren, ist also: Matthäus, Marcus, Lucas." Diese Reihenfolge der synoptischen Evangelien, welche ich seit mehr als einem halben Jahrhundert verfochten habe, findet also doch noch in dieser (am Ende schon abnehmenden) Blütezeit der Marcus-Hypothese einiges Gehör.

Mc. X, 17—31. Auch bei dem reichen Jüngling Mt. XIX, 16—30 hat Wellhausen das Hebräer-Evangelium, welches er (S. 83) für „ein spätes Machwerk" erklärt, keiner ernstlichen Beachtung gewürdigt. Hier muss er aber doch bei Mt. XIX, 23—26 zugeben: „Mt. hat den Text des Mc., wenn er ihm schon in der gleichen Gestalt vorlag wie uns, dadurch in der That verbessert, dass er die beiden Aussprüche Jesu (allerdings durch *πάλιν* getrennt) unmittelbar nacheinander bringt und das Stutzen der Jünger nur am Ende derselben, nicht auch in der Mitte." Auch zu Mt. XIX, 29 (Luc. XVIII, 29)

bemerkt Wellhausen: „Sie haben beide den Marcus-Text vor sich gehabt und nach sehr naheliegenden Gründen verbessert, doch nicht in derselben Weise.“ Wo Mt. offenbar den Vorzug vor Mc. hat, muss entweder Urmarcus aushelfen oder Mt. als corrector Marci gelten. Wo bleibt da die bei jedem Forscher unerlässliche Unparteilichkeit?

Kein Wunder, dass auch das Blinden-Paar bei Jericho Mt. XX, 29—34 aus einer Verbindung des Blinden von Bethsaida (Mc. VIII, 22—26) mit diesem von Jericho (Mc. X, 46—52) entstanden sein und dass solche Combination sogar rückwirkende Kraft auf das Blinden-Paar Mt. IX, 27 gehabt haben soll. Wie wenn Mt. die Paarung nicht auch da, wo Marcus-Parallelen fehlen (VIII, 19—22), liebte. Derselbe Wellhausen, welcher (Ev. Mc. S. 64) den Mt. die Blindenheilung in Bethsaida ausgelassen haben liess, weil er sich an dem zauberhaften Verfahren gestossen habe, findet (Ev. Mt. S. 103) einen Einfluss der vermiedenen Mc.-Erzählung auf Mt. XX, 34 (ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν). Soll Mt. durch die zauberhafte Blindenheilung bei Mc. (VIII, 23 ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ. 25 εἶτα πάλιν ἐπέθηκε τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ) schon bei der ihm eigentümlichen Heilung eines Blinden-Paares (IX, 29 τότε ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν) so bezaubert gewesen sein, dass er vorher und nachher (nicht wörtlich, aber sich selbst gleich bleibend) einen Zug aus Mc. entlehnte? Darf man da nicht von einem blinden Vorurteile für Mc. reden?

XVIII.

Zum Verständnis von 1. Thess. 4, 1—12.

Von

D. Wilhelm Bahnsen,

Generalsuperintendenten in Coburg.

Als ich meine „Epistelpredigten“ (Berlin bei Alexander Duncker, 1903) herausgab, veranlasste mich die Predigt für „Reminiscere“ zu einer nochmaligen Untersuchung, ob die Exegese, auf der sie ruhte, auch die richtige sei. Wenn ich das Resultat dieser erneuten Untersuchung jetzt

einem weiteren Kreise zugänglich mache, so thue ich damit vielleicht auch manchem praktischen Geistlichen einen Dienst, insofern die Stelle 1. Thess. 4, 1—12 zu denjenigen Episteln gehört, welche der praktischen Behandlung nicht geringe Schwierigkeiten bieten. Es ist nicht meine Absicht, hier eine ins Detail eingehende Exegese zu bieten. Ich beschränke mich auf diejenigen Punkte, deren Besprechung mir zum Verständnis der Stelle und zur Begründung der von mir vertretenen Erklärung notwendig erscheint.

Der Apostel (wenn ich diesen Ausdruck gebrauche, so lasse ich die Frage ganz unberührt, ob Paulus selbst die Worte geschrieben oder nur vom Verfasser als Briefschreiber eingeführt wird) sagt: *Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ἵνα — ἵνα περισσεύητε μᾶλλον*, wobei *ἵνα* zwar der Form nach die Absicht angiebt, die Paulus bei seinem *παρακαλεῖν* hat, darum aber auch zugleich den Inhalt der Bitte, und das zweite *ἵνα* lediglich das erste wieder aufnimmt. Zwischen den beiden *ἵνα* stehen zwei Sätze, die mit *καθώς* beginnen. Sie geben an, in welcher Richtung sich das *περισσεύειν* bewegen soll. Es soll geschehen: 1. *καθὼς παρελάβετε παρ᾽ ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ* und 2. *καθὼς καὶ περιπατεῖτε.* Dieser letzte Satz mit dem *καθώς*, dem ein *καί* folgt, soll dabei den Gedanken einführen, dass die Thessalonicher factisch ja schon im *περιπατεῖν* begriffen sind; ihn zu streichen, ist unmöglich, weil mit ihm erst für das *ἵνα περισσεύητε μᾶλλον* die Grundlage geschaffen wird. V. 2 ist Parenthese. V. 3 aber begründet die in V. 1 aufgestellte Forderung des *ἵνα περισσεύητε μᾶλλον* mit dem nach dieser Richtung hin klargelegten Willen Gottes. In dem Satze ist *τοῦτο* Subject und *θέλημα* Prädicat, weshalb auch vor *θέλημα* der Artikel fehlt. Der Inhalt dieses *τοῦτο* wird im Folgenden näher angegeben: 1. in *ὁ ἁγιασμός* (V. 3) und 2. in *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν* etc. in V. 6. Mit anderen Worten: Dieses

Zweifache bildet das factische Subject, das in *τοῦτο* nur vorweggenommen ist. Gesagt wird also zunächst, dass *ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν* Gottes Wille sei. Diesen Ausdruck *ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν* giebt Schmiedel wieder mit „eure Heiligkeit“ und bemerkt dazu: Es heisst öfter im N. T. und jedenfalls in V. 4 (V. 7) „Heiligkeit“ = *ἁγιωσύνη*. Lünemann dagegen übersetzt „Heiligung eurer“, erklärt *ὑμῶν* für Genitivus objectivus und findet in *ἁγιασμὸς* activen Sinn. Darüber kann nun meines Erachtens kein Zweifel sein, dass *ἁγιασμὸς* activen Sinn hat. Es wird im Folgenden aufgelöst in mehrere Ausdrücke, welche die Thessalonicher als thätig hinstellen: *ἀπέχεσθαι ὑμᾶς* und *εἰδέναι ἕνα ἕκαστον ὑμῶν*. Ja, wenn es richtig ist, dass *τοῦτο* später aufgelöst wird in die zwei Begriffe *ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν* (V. 3) und *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν* etc. (V. 6), dann spricht der parallele Begriff *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν κτλ.*, der an eine Thätigkeit der Thessalonicher erinnert, dafür, dass auch *ὁ ἁγιασμὸς* activisch zu fassen ist. Endlich fällt ins Gewicht, dass der *ἁγιασμὸς* als *θέλημα θεοῦ* bezeichnet wird, d. h. als ein den Thessalonichern gegenüber geltend gemachter Wille Gottes. Unter diesen Umständen liegt es doch unzweifelhaft nahe, bei *ἁγιασμὸς* an einen fortlaufenden Process zu denken (vgl. auch Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, II, S. 149), und das um so mehr, als V. 3 mit seinem *γὰρ* gerade das *ἵνα περισσεύητε μᾶλλον* begründen soll. Ich nehme dabei auch keinen Anstand, *ὑμῶν* als genitivus subjectivus aufzufassen, weil zum folgenden *ἀπέχεσθαι* das Subject *ὑμᾶς* ist und in *εἰδέναι κτᾶσθαι* das *ἕνα ἕκαστον ὑμῶν*. Aber selbst wenn man vorziehen sollte, *ὑμῶν* mit Lünemann als genitivus objectivus zu fassen, so wäre damit noch nicht ausgeschlossen, dass *ἁγιασμὸς* an ein von den Thessalonichern fortdauernd an sich (*ὑμῶν*) zu übendes *ἁγιάζειν* denke, wobei völlig ausser Betracht bleiben könnte, ob dieses von den Thessalonichern zu übende *ἁγιάζειν* als ein auf göttliche Causalität zurückgehendes gedacht sei oder

nicht. Fraglich ist nun aber, wie weit sich der Begriff des *ἁγιασμὸς* in unserem Zusammenhange erstreckt. Dass zum *ἁγιασμὸς* zunächst negativ das *ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας* und dann positiv das *εἰδέναι ἕκαστον κτᾶσθαι* gehört, darüber kann meiner Meinung nach kein Zweifel sein. Fraglich ist aber, ob der Begriff des *ἁγιασμός*, wie er hier gebraucht ist, weiter auszudehnen ist, ob nicht auch das in V. 6 erwähnte *μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν* unter den Begriff gehört (de Wette, Flatt u. A.). Schmiedel hat, weil er dies bejaht, sogar — worauf ich später noch zurückkomme — die genannten Ausdrücke in V. 6 auf die Wollustsünden bezogen. Ich muss Lünemann Recht geben, wenn er das in V. 6 Verbotene von dem in der Forderung des *ἁγιασμὸς* Verbotenen absondert und als etwas Zweites, neben das Gebot des *ἁγιασμὸς* Tretendes ansieht. Dafür spricht, abgesehen vom Inhalt der Worte in V. 6: *μὴ ὑπερβαίνειν, πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι* unzweifelhaft der Artikel im Anfang von V. 6. Durch diesen Artikel tritt das *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν κτλ.* als zweites Subject neben *ὁ ἁγιασμὸς* in V. 3. Ist das aber richtig, dann muss *ἁγιασμὸς* hier auf die Bekämpfung der Wollustsünden beschränkt werden. Über die Bedeutung des *σκεῦος* in V. 4 stehen sich bis heute unter den Exegeten zwei Ansichten einander gegenüber. Die Einen deuten den Ausdruck auf den eigenen Leib des Menschen, die Anderen deuten ihn auf das Weib, als das vas, in quod infunditur semen virile. Für Letzteres beruft man sich auf den ähnlichen Gebrauch des כְּלִי bei Rabbinern und sonst (vgl. dazu die Commentare). Für ersteres dagegen kann man sich auf V. 8 unserer Stelle berufen, wo ein mit *γὰρ* eingeleiteter Satz von Gott als dem *διδοὺς τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς* redet. Es scheint das doch dafür zu sprechen, dass im Voraufgehenden der menschliche Körper als ein *σκεῦος* des heiligen Geistes bezeichnet worden ist. Nun redet zwar V. 4 nicht von einem *σκεῦος* des h. Geistes, sondern von einem *τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος*.

Immerhin aber wäre die Vorstellung vom Menschen als Wohnung des göttlichen Geistes vorbereitet, wenn *σκεῦος* an den eigenen Leib des Menschen denken lässt, nicht aber, wenn vorher *σκεῦος* auf das Weib bezogen wäre. Die Entscheidung scheint mir abhängig zu sein von dem Ausdruck *κτᾶσθαι.* Man hat es übersetzen wollen mit „besitzen" oder „bewahren" und sich dafür auf Stellen wie Luc. 21, 19, Jes. 26, 13, LXX und mehrere Stellen bei Jesus Sirach berufen (vgl. die Commentare). Mit Recht ist indes dagegen geltend gemacht worden, dass dann wenigstens *κεκτῆσθαι* geschrieben sein müsste; weniger will es dagegen besagen, dass *ἑαυτοῦ* nachdrucksvoll voransteht. Unerwähnt darf hier nicht bleiben, dass *κτᾶσθαι γυναῖκα* = uxorem ducere ein geläufiger Ausdruck war (vgl. die Commentare). Bleibt so für *κτᾶσθαι* nur die Bedeutung „erwerben" bestehen, so scheint *σκεῦος*, als Object dieses *κτᾶσθαι*, etwas zu sein, das der Mensch noch nicht besitzt, und die Beziehung des *σκεῦος* auf das Weib thatsächlich geboten zu sein. Aber dagegen darf auch nicht unbetont bleiben, dass für diesen Fall Paulus vom *ἕνα ἕκαστον* — und zwar als ein *θέλημα θεοῦ* — fordern würde, sich zu verehelichen, und dass der Schreiber von 1. Thess. 4 dann wohl nur schwer mit dem von 1. Kor. 7, 1. 2 zu vereinen wäre. Denn, mag auch in letzterer Stelle Paulus ausdrücklich sagen: *διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω*, so hat er doch vorausgeschickt: *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι* und lässt er in V. 7 ausdrücklich folgen: *θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτόν*, und wird doch in V. 26 als Grundsatz aufgestellt: *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως ἔχειν.* Man könnte ja dagegen einwenden, dass Paulus hier nicht von jedem Menschen Heirat fordere, sondern dass er ein Heiraten (vorausgesetzt also, dass dies überhaupt in Frage komme) *ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, μὴ ἐν πάθει κτλ.* fordere. Aber so entstehen neue Schwierigkeiten. Wenn gefordert würde, dass die Eheschliessung

ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ erfolge, so wäre das erklärlich, obwohl doch auffallen müsste, weshalb in unserem Zusammenhang besonders an den Act der Eheschliessung gedacht sein sollte. Aber womit sollte der Gegensatz μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας, zumal mit dem langen Zusatz καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν, hier motivirt sein? Bei der Eheschliessung besonders das πάθος ἐπιθυμίας herrschen zu lassen, konnte doch nicht als etwas Heiden Eigentümliches bezeichnet werden. Paulus hätte weit eher ein sündiges Schiessenlassen des πάθος ἐπιθυμίας bei Denen gesehen, die nicht heiraten, und bei denen das Heiraten nicht ein Mittel wird zur Regelung des sonst auf Abwege geratenden Triebes. Schmiedel setzt deshalb ein Komma hinter κτᾶσθαι und meint, ohne Betonung von ἑαυτοῦ solle man σκεῦος in V. 4 etwa übersetzen: „seinen Gegenstand des Geschlechtsverkehrs". Dieser würde dann nach Schmiedel erst durch ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ als Eheweib, durch πάθος ἐπιθυμίας als πόρνη bestimmt. Aber in welche Schwierigkeiten geraten wir nun! Gerade je mehr man betont, dass die Redewendung σκεῦος κτᾶσθαι durch den parallelen Ausdruck γυναῖκα κτᾶσθαι beeinflusst ist, desto mehr muss man doch Bedenken tragen, den Worten μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας eine Vorstellung wie etwa πορνὴν κτᾶσθαι zum Grunde zu legen. Ein solches κτᾶσθαι wäre ja überhaupt verboten und die Forderung des εἰδέναι eines solchen κτᾶσθαι doch geradezu widersinnig. Ein solches σκεῦος könnte doch auch gerade nicht als ein ἑαυτοῦ σκεῦος bezeichnet werden. So bin ich denn der Meinung, dass gerade dieser Versuch, hinter κτᾶσθαι ein Komma zu setzen, den besten Beweis liefert, dass man mit der Deutung des κτᾶσθαι σκεῦος auf den Erwerb des Weibes sich auf falschem Wege befindet und sich durch die oben erwähnten Stellen, in denen das כְּלִי auf das Weib zu beziehen ist, hat irreführen lassen. Die Lostrennung des ἐν ἁγιασμῷ von κτᾶσθαι halte ich für gesucht. Auch scheint mir gerade das ἑαυτοῦ nicht dafür zu sprechen,

dass in *σκεῦος* etwas gemeint ist, das der betreffende Mensch noch nicht hat, sondern etwas, das bereits *ἑαυτοῦ* ist, und endlich scheint mir das *εἰδέναι* vor *κτᾶσθαι* nicht dafür zu sprechen, dass es sich beim *κτᾶσθαι* um einen einmaligen Act im Leben handelt, sondern um etwas fortdauernd Geübtes (entsprechend dem *περισσεύητε μᾶλλον*). Wenn nun aber *ἁγιασμὸς* von Schmiedel „in Heiligkeit" übersetzt wird, und wenn er schon zu V. 3 darauf sich beruft, dass dort *ἁγιασμός* = *ἁγιωσύνη* sei, weil es in V. 4 so zu deuten sei, so kann ich ihm darin nicht beistimmen. Auch hier in V. 4 heisst *ἁγιασμός*, was es in Vers 3 heisst. Man hat mit Vorliebe auf die oben erwähnten Stellen sich berufen, in denen *σκεῦος* sich auf das Weib bezieht. Ich will unerörtert lassen, ob nicht in allen diesen Stellen der Gedanke an das Weib als *σκεῦος* erst durch den Zusammenhang nahegelegt ist, während hier die Beziehung auf das Weib nur dann verständlich wäre, wenn das gebrauchte Bild wirklich ein allgemein übliches gewesen wäre. Aber das wird sich doch nicht leugnen lassen, dass mindestens ebenso üblich, wenn nicht üblicher das Bild des *σκεῦος* für den menschlichen Leib im Verhältnis zur Seele, zum göttlichen Geist oder Ähnlichem gewesen ist. Hinsichtlich der Profanliteratur verweise ich auf die Commentare, hinsichtlich der paulinischen Ausdrucksweise aber sei erinnert an die Vorstellungen vom Leibe als dem Zelt oder dem Tempel (1. Kor. 6, 19—2. Kor. 5, 4), die dem des *σκεῦος* doch zum Mindesten verwandt wären. Komme ich nach dem allen darauf zurück, *σκεῦος* hier auf den Leib des Menschen zu deuten (vgl. 1. Kor. 6, 18), so fragt sich nun allerdings, wie *κτᾶσθαι* hier zu übersetzen ist. Das bleibt bestehen: es kann nicht „besitzen" und nicht „bewahren" heissen. Im Begriff des Verbums liegt das „Erwerben". Wo es gebraucht wird, handelt es sich nicht um etwas, was schon Besitz des Menschen ist, sondern um etwas, was erst sein Besitz werden soll. Als Object oder Ziel dieser erwerbenden Thätigkeit braucht nun aber nicht

das σκεῦος selbst gedacht zu sein (der Mensch hat es ja von der Geburt an), es kann auch die Beschaffenheit des σκεῦος sein, in der sich dieses nach göttlichem θέλημα befinden soll. Dieses Ziel oder Object des κτᾶσθαι ist aber meines Erachtens positiv angegeben in den Worten ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, negativ in μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας. Ist das richtig, dann lösen sich alle Schwierigkeiten, die bei anderen Versuchen uns begegneten. Wir haben in κτᾶσθαι eine Forderung, die an jeden Christen herantritt (ἕνα ἕκαστον). Wir erhalten eine befriedigende Erklärung für den Gebrauch des εἰδέναι (zu dem, was wir im Auge haben, gehört ein fortwährendes „Bedachtsein darauf"). Wir brauchen κτᾶσθαι nicht durch Komma vom Folgenden zu trennen. Wir erhalten für κτᾶσθαι einen Begriff, der vorzüglich in einen Zusammenhang passt, welcher durch das περισσεύητε μᾶλλον beherrscht ist. Wir brauchen für ἐν ἁγιασμῷ nicht zu einem Begriff zu greifen, der zum Mindesten ungewöhnlich wäre, wir hätten endlich bei dem Gegensatz μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας eine genügende Erklärung, warum der Zusatz folgt: καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν, wiefern ja Entweihung des Leibes gerade ein den Heiden damaliger Zeit oft gemachter Vorwurf ist.

Von V. 6 ab folgt der zweite Teil des in τοῦτο V. 3 vorweggenommenen Subjects. Zwar meint man, das τὸ am Anfang des Verses bleibe auch bei epexegetischer Deutung schwierig; es wäre am besten, wenn es final gefasst werden (3, 3) oder in diesem Sinne τοῦ gelesen werden dürfte (so Schmiedel S. 27). Dieser Gelehrte trägt gleichzeitig die Stellen des Neuen Testaments zusammen, in denen Asyndeta vorkommen, und kommt endlich zu dem Resultat: „Wo nichts hiervon zutrifft und der asyndetisch angefügte Gedanke nicht ohne Weiteres seine Neuheit erweist, ist es das einzig Naturgemässe, dass er nur ausführen will. — Vollends fraglos ist es, dass in einer asyndetischen Reihe nicht zugleich Ausführungen wie 1. Thess.

4, 3—5 und Weiterführungen wie V. 6 stattfinden können." Demgegenüber meine ich nun aber: der asyndetische Satz erweise in unserem Falle sehr wohl seine Neuheit; es kommt nur darauf an, sie zu erkennen. Allerdings sieht man in V. 6 eine besondere Form des in V. 4 und 5 gegebenen Verbotes der Unkeuschheit, nämlich das Verbot des Ehebruchs. Schmiedel deutet die Ausdrücke darauf, dass der Ehebruch sich als ein Eingriff in den Besitz des Bruders erweise. Aber ὑπερβαίνειν und πλεονεκτεῖν sind zwei so charakteristische Ausdrücke für Habsucht und Übervorteilung im Handel, dass man ihnen nicht eine Beziehung zum Ehebruch unterschieben sollte. Zudem spricht das gleich folgende περὶ πάντων τούτων dafür, dass im Voraufgehenden nicht nur von dem einen Fehler der Unzucht die Rede gewesen sein kann, dass vielmehr von einer Mehrheit von Fehlern gehandelt worden sein muss. Zwar könnte man durch den Inhalt von V. 7 und 8 sich versucht sehen, anzunehmen, dass Paulus vorher nur von der Wollust geredet habe, und dass mithin eine Erwähnung der Habsucht in V. 6 ausgeschlossen sei. Auf V. 7 komme ich zurück. Hier will ich nur die Frage aufwerfen: Wenn die Ausdrücke in V. 6 wirklich die Rede von der Wollust weiterspinnen sollten, worauf zielt dann diese Weiterausführung eigentlich ab? Ich finde eine genügende Antwort auf diese Frage nicht. Es bleibt für mich also dabei, dass ἁγιασμὸς in V. 3 ein Begriff ist, der durch das Gebot μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ergänzt werden soll, damit das τοῦτο in V. 3 seinen vollen Inhalt erhält und, als ϑέλημα τοῦ ϑεοῦ hingestellt, eine volle Begründung für das ἵνα περισσεύητε μᾶλλον abgeben kann. Dazu stimmt aber die Thatsache vorzüglich, dass Wollust und Habsucht als die zwei Cardinallaster des damaligen Heidentums galten und von den Christen aufs Energischste bekämpft wurden. Wer mit Schmiedel ὑπερβαίνειν und πλεονεκτεῖν auf den Ehebruch deutet, muss nun aber noch zu einer seltsamen Übersetzung des ἐν τῷ πράγματι greifen.

Schmiedel übersetzt: „in der berührten Sache", scil. des Ehebruchs, und verweist dafür auf 2. Kor. 7, 11. Ich will dahingestellt sein lassen, ob in diesem Falle der einfache Artikel τῷ vor πράγματι genügen würde. Aber πρᾶγμα heisst das „Geschäft" und heisst dies ganz unzweifelhaft dann, wenn es mit zwei aus dem Geschäftsleben entlehnten Ausdrücken ὑπερβαίνειν und πλεονεκτεῖν verbunden erscheint. Den Artikel τῷ hat man in diesem Falle gewiss ganz richtig gedeutet auf das in jedem einzelnen Falle abgeschlossene Geschäft.

V. 7 begründet das Voraufgehende damit, dass Gott uns nicht auf Unreinheit hin berufen hat, sondern in Heiligung. Dabei ist das ἐν ganz ähnlich gebraucht wie in V. 4. Dort ist das beim κτᾶσθαι ins Auge gefasste Ziel durch ἐν ἁγιασμῷ bezeichnet; hier bezeichnet dasselbe ἐν ἁγιασμῷ. das beim ἐκάλεσεν vorschwebende Ziel. Allerdings ist dabei beide Male das ins Auge gefasste Ziel gleichzeitig schon als Resultat (daher ἐν) des κτᾶσθαι resp. des καλεῖν gedacht. Schmiedel übersetzt auch hier ἐν ἁγιασμῷ = „in Heiligkeit" und meint: das sprachlich correctere (also doch!) „unter Heiligung", d. h. „indem er uns heiligt", würde keinen passenden Gegensatz zu ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ bilden und den in V. 8[b] durch καὶ als neu eingeführten Gedanken vorausnehmen. Auf die meiner Meinung nach richtige Deutung von V. 8 komme ich noch zu sprechen. Hier sei daher nur gefragt, warum wir ἐν ἁγιασμῷ seine „sprachlich correctere Deutung" rauben sollen nur dem ἐπὶ ἀκαρθαρσίᾳ zu Liebe. Zeigt doch schon der Wechsel der Präposition (ἐπὶ und ἐν), dass die Verbindung von ἀκαθαρσίᾳ mit ἐκάλεσεν eine andere ist als die von ἁγιασμὸς. Das Ziel des göttlichen καλεῖν ist, dass der Christ ἐν ἁγιασμῷ lebe, zu welchem Ausdruck der Verfasser nach dem ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ greift mit Rücksicht auf seine Ausdrücke in V. 3 und 4

Hiermit sind wir nun aber an dem Punkt angelangt, an welchem der Ertrag der bisherigen Untersuchungen

noch an zwei Erwägungen in die Brüche gehen könnte: 1. Soll V. 7 das Vorhergehende begründen, also nicht nur die Forderung des *ἁγιασμὸς* in V. 3, sondern auch die Forderung des *μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν* in V. 6, dann scheint *ἁγιασμὸς* in den voraufgehenden Versen von uns falsch gefasst zu sein, sofern wir im *μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν* etwas sehen, das neben die Forderung des *ἁγιασμὸς* in V. 3 träte. *Ἁγιασμὸς* müsste überall ein Process sein, der auch das *ὑπερβαίνειν* und *πλεονεκτεῖν* überwände und *ἀκαθαρσία* nicht nur die Unreinigkeit in geschlechtlichen Sünden, sondern auch die im Geschäftsleben umspannen. Aber so sehr man durch das *γὰρ* versucht sein könnte, eine derartige Begriffsbestimmung für *ἀκαθαρσία* und *ἁγιασμὸς* zu fordern und danach dann die bisherige Exegese zu revidiren, ein derartiger Versuch scheitert nicht nur an dem Begriff der *ἀκαθαρσία*, das am Natürlichsten auf geschlechtliche Sünden begrenzt wird, sondern auch an dem meiner Meinung nach allein richtigen Verständnis von V. 8, nach welchem dort von einer Sünde des Menschen an sich resp. seinem Körper die Rede ist. Ist aber *ἁγιασμὸς* in V. 7 auf die Geschlechtssünden beschränkt, dann scheint daraus 2. mit Notwendigkeit sich zu ergeben, dass unsere Übersetzung des *ὑπερβαίνειν* und *πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι* falsch ist und einer solchen zu weichen hat, die auch diese Ausdrücke auf geschlechtliche Vergehungen deutet. So gilt es denn, wenn unsere bisherigen Resultate aufrecht erhalten werden sollen, das Verhältnis von V. 7 zum Voraufgehenden näher ins Auge zu fassen. Die gewöhnliche Auffassung ist die, dass V. 7 das *ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων* begründen soll. So nahe diese Auffassung liegen mag, so unzweifelhaft ist doch, dass V. 6 dieser Begründung nicht bedarf. Ich bin daher der Meinung, dass der Verfasser seinen Satz, den er V. 3 begonnen, mit V. 6 zum Abschluss gebracht hat. Für beide Teile seines *τοῦτο* in V. 3, das er als *θέλημα θεοῦ* bezeichnet, will er indes noch einen Zusatz machen.

Er beginnt in V. 7 mit dem Ersten, was er als Teil des *τοῦτο* genannt hat. Und darüber kann doch wohl kein Zweifel sein, dass für den Satz, dass der *ἁγιασμὸς* auf göttlichem *θέλημα* beruhe, V. 7 eine gute Begründung wäre. Mit anderen Worten: der Satz in V. 7 mit seinem *γὰρ* begründet nicht V. 6, sondern V. 3. Über die weite Entfernung von V. 3 dürfen wir uns nicht wundern; denn der Satz, der mit V. 3 begonnen, ist eben ein langer und findet erst in V. 6 seinen Abschluss. Richtig kann nun aber diese unsere Erklärung nur dann sein, wenn nicht nur für den ersten Teil des *τοῦτο* in V. 3 ein Zusatz gemacht wird, sondern auch noch für den zweiten Teil, d. h. für das *μὴ ὑπερβαίνειν κτλ.*, ein solcher folgt. Damit ist nicht gesagt, dass er in demselben Verhältnis zu *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν κτλ.* zu stehen braucht wie V. 7 und 8 zu *ἁγιασμὸς*. Ich finde nun aber diesen Zusatz, wie ich nachher auszuführen versuchen werde, in V. 9—12. Bevor ich dazu übergehe, gilt es indes, zunächst V. 8 zu erklären.

Mit einem *τοιγαροῦν* „darum also“ zieht dieser Vers einen Schluss aus dem Voraufgehenden, und zwar nur aus V. 7. Das dabei verwandte *ἀθετεῖν* wird meistens übersetzt durch „verwerfen“. Als Object dazu gilt dabei dann die gegebene Mahnung zur Keuschheit und Uneigennützigkeit. (Nach dem richtigen Verständnis von V. 7 müsste das mindestens auf die „Mahnung zur Keuschheit“ beschränkt werden. Auch müsste das Wort „Mahnung“ vermieden werden, da V. 7 eine directe Mahnung nicht enthält.) Lünemann bemerkt: Was verworfen wird, ergiebt sich aus dem Zusammenhang. Das ist richtig; nur sehe ich nicht ein, wie man aus dem Zusammenhang auf die erwähnten „Mahnungen“ resp. „den Mahner“ kommen soll. Dass *ἀθετεῖν* „verwerfen“ heissen kann, leugne ich nicht (vgl. Gal. 2, 21—3, 15; 1. Kor. 1, 19), aber es fragt sich, ob es deshalb hier so heissen muss. Gehen wir zurück auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes.

Ἀθετεῖν heisst „Jemanden oder etwas zum ἄθετον machen" oder „das Gesetzte ungesetzt machen". Daher heisst es „ungültig machen", „aufheben". Mir ist es nach dem Zusammenhang doch nicht zweifelhaft, dass der θετὸς in V. 7 angedeutet ist. Es ist der durch das καλεῖν Gottes zum ἁγιασμὸς berufene Mensch, und der ἀθετῶν ist der, der diese Berufung Gottes zum ἁγιασμὸς dadurch aufhebt, dass er es nicht zum ἁγιασμὸς kommen lässt, sondern der ἀκαθαρσία verfällt. Von ihm sagt der Verfasser, dass er nicht einen Menschen (man merke wohl: ἄνθρωπον hat keinen Artikel) ἀθετεῖ (gewissermassen vernichtet), wie es zunächst den Schein hat, sondern Gott selbst (ihn in seinen Werken gewissermassen aufhebt). Man beachte dabei wohl den Artikel τὸν vor θεὸν und den Zusatz τὸν διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς. Nur so gewinnt der Schluss des Verses seine Bedeutung. Die Schwierigkeit liegt darin, für ἀθετεῖν einen deutschen Ausdruck zu finden, der wie das griechische Wort nach allen drei Richtungen genügt: 1. als Wiedergabe des absoluten Ausdrucks ἀθετῶν, 2. in Beziehung zu ἄνθρωπον und 3. in Beziehung zu θεὸν. Vielleicht ist der Ausdruck zweckentsprechend wiederzugeben durch „schänden". Man wende gegen diese unsere Erklärung nicht ein, dass οὐκ—ἀλλὰ immer den absoluten Gegensatz bezeichne. Der Umstand, dass der Verfasser sich genötigt sieht, das οὐκ ἄνθρωπον ἀτεθεῖ überhaupt zu erwähnen, weist ja darauf hin, dass er den Gedanken, es handle sich hier um ein ἀθετεῖν ἄνθρωπον hinter den anderen völlig zurücktreten lassen will, dass das ἀθετεῖν Gott treffe. Schmiedel sagt zu ἄνθρωπον: Paulus meine den einen Menschen, der sie (scil. obige Mahnungen) einschärfe, speciell sich selbst (bei solcher Erklärung mögen wohl Stellen wie Luc. 10, 16 vorschweben). Auch sind ja solche Gedanken dem Verfasser nicht fremd (vgl. 2, 13), und Lünemann bemerkt, es liege darin eine (für das Deutsche unübersetzbare) Nebenbeziehung auf Paulus selber als Denjenigen, aus dessen Munde die Thessalonicher jene

Gebote gehört haben. Aber wie weit hergeholt ist es, den Gedanken an den Geber gegebener göttlicher Gebote hier einzuführen! Viel näher kommt der Sache Hofmann, welcher meint, ἄνθρωπον bezeichne den Menschen, an welchem sich versündige, wer das Weib zum Dienste seiner Lust missbrauche (oder seinen Bruder Gewinnes halber benachteilige [?]). Er beruft sich dafür auf das hebräische בָּגַד (?), in dem der Begriff eines Sündigens, welches Friedensbruch, Verletzung eines geheiligten oder rechtskräftigen Verhältnisses liege. Nur irrt Hofmann, wenn er in dem ἄνθρωπος den Menschen sieht, an dem sich ein anderer durch Ehebruch oder Habgier (?) versündigt. Schon der participiale Zusatz hätte davor warnen sollen, mag man nun τὸν διδόντα oder τὸν καὶ δόντα lesen, und mag man ὑμᾶς oder ἡμᾶς vorziehen. Denn dieser participiale Zusatz würde uns zwingen, den ἄνθρωπος, den das ἀθετεῖν trifft, nur in Christenkreisen zu suchen, während die ἀκαθαρσία ihr Opfer sucht, wo sie es findet. Der ἄνθρωπος ist in der Person des ἀθετῶν selbst zu suchen. Der Umstand, dass Gott die ὑμᾶς oder ἡμᾶς mit seinem πνεῦμα ἅγιον bedenkt oder bedacht hat, ist der Beweggrund dafür, dass die Leser nicht der ἀκαθαρσία dienen sollen. Dann aber kann der ἄνθρωπος, den man eventuell zu ἀθετεῖν meint, nur der der ἀκαθαρσία Dienende selbst sein, nicht Einer, an dem er seine ἀκαθαρσία auslässt. Nun könnte man ja einwenden: An Jemanden, an dem man seine ἀκαθαρσία auslässt, sei ja noch gar nicht gedacht, sondern an Einen, den man zur ἀκαθαρσία treibe. Wer unseren Vers nicht auf die Opfer der Unzucht beschränkt, sondern auf die der Habsucht ausdehnt, käme damit jedenfalls in die Verlegenheit, dass wohl das Opfer der Unzucht, nicht aber das der Habsucht zur ἀκαθαρσία getrieben wird. Aber auch abgesehen von diesem Fall kann ich mich für den hier in Frage kommenden Erklärungsversuch nicht entscheiden. Man berufe sich nicht auf τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ in V. 6; denn ganz abgesehen

davon, dass dieses Object nur als solches zu den Verben in V. 6 gehört, nicht aber als Object der πορνεία gedacht ist, halte ich die Beschränkung des Begriffs ἀδελφὸς auf den christlichen Bruder dort für verfehlt. Gedacht ist an jeden Menschen, in dem der Christ eben einen ἀδελφὸς sehen soll. (Man berufe sich nicht auf 1. Kor. 6, 18.) Schmiedel bemerkt zwar zu diesem Verse: ἀδελφὸς will die Verwerflichkeit der That fühlbar machen, ohne dass dieselbe gegenüber einem Nichtchristen deshalb als erlaubt gelten soll. Gerade diese Bemerkung beweist aber, zu welchen Consequenzen man gedrängt wird, wenn man ἀδελφὸς hier beschränkt auf den christlichen Bruder. — Ob nach ϑεὸν das Praesens τὸν διδόντα oder der Aorist τὸν δόντα zu lesen ist, desgleichen ob καὶ vor dem Particip zu streichen ist oder nicht, wird sich auf Grund der Codices schwerlich entscheiden lassen. Die Möglichkeit einer Correctur lässt sich weder in dieser noch in jener Richtung in Abrede stellen. Hält man aber am καὶ fest, dann soll mit dem participialen Zusatz zu τὸν ϑεὸν ein Begriff hinzugefügt werden, der bisher noch nicht erwähnt war oder in irgend einem Wort des Voraufgehenden zwar enthalten, aber nicht klar und bestimmt hervorgekehrt war. Gesagt wird also, dass der Gott, welcher das καλεῖν bewirkte, gleichzeitig ein δοὺς τὸ πνεῦμα war, mithin das πνεῦμα zugleich (καὶ) gab, als er das καλεῖν vollzog (vgl. Gal. 4, 6; Röm. 5, 5; 2. Kor. 1, 22 und 5, 5), oder ein διδοὺς τὸ πνεῦμα, d. h. Einer, der nach vollzogenem καλεῖν oder im Anschluss an das vollzogene καλεῖν fortwährend noch ein Geber des πνεῦμα ist. Fast möchte ich mich danach für das Praesens entscheiden, da dies dem constatirten Begriff des ἁγιασμὸς als einer fortlaufenden Heiligung am besten entspräche. Ob aber Praesens oder Aorist gelesen wird, auf die Thatsache kommt dem Verfasser Alles an, dass Gott Geber des heiligen Geistes ist, der im Christen ruht. Das ἀϑετεῖν des Menschen (gen. obj.) wird deshalb ja zu einem ἀϑετεῖν Gottes selbst. Schmiedel will das

καὶ erklären = der doch sogar seinen heiligen Geist in euch hinein giebt (oder gab). Also nach dem Gedanken, dass der ἀθετῶν nicht einen Menschen, der sie (scil. obige Mahnungen) einschärfe, ἀθετεῖ, nun der Gedanke, dass der ἀθετῶν Gott verwerfe, der sogar seinen heiligen Geist giebt. Ich finde aber für dies „sogar" gar keine rechte Erklärung. Nach Lünemann aber bezweckt καὶ steigernde Vergegenwärtigung der Grösse des Greuels, welchen die Thessalonicher begehen würden. Die Thessalonicher würden nicht nur Gottes ewigen Willen hintansetzen, sondern sogar die hohe Gnade, die Gott ihnen erwiesen, mit schmählichem Undank lohnen. Das würde voraussetzen, dass beim Ausdruck τὸν θεὸν an Gottes „ewigen Willen" gedacht werden dürfte (was einen durch den Text nicht motivirten Gedanken einträge), und dass bei πνεῦμα ἅγιον speciell an die hohe Gnade, welche Gott erwiesen, gedacht sei (was in das πνεῦμα ἅγιον etwas hineinträge, worauf durch den Zusammenhang nicht hingewiesen wird, — das πνεῦμα ἅγιον kommt hier nicht in Betracht als Gnade spendend, sondern als zum ἁγιασμὸς treibend. Ja, gerade je mehr man daran denken könnte, dass unsere Stelle durch Ez. 26, 27 und 37, 14 beeinflusst wäre, könnte man zu betonen geneigt sein, dass τὸ ἅγιον hier hinzugesetzt sei mit Rücksicht auf den hier eine so grosse Rolle spielenden Begriff des ἁγιασμός). Alle Versuche aber, in ἄνθρωπον und θεὸν eine Betonung des Gedankens zu finden, dass es sich bei den aufgestellten Forderungen nicht um Menschenwort, speciell um Pauli Wort, sondern um Gottesforderung handle, leiden schon dadurch an Unwahrscheinlichkeit, dass in V. 7 nicht von etwas die Rede ist, was Menschen sprechen oder thun, sondern von dem καλεῖν Gottes, dass man auch gar nicht recht einsieht, was in diesem Zusammenhang eine solche Betonung des gesuchten Gegensatzes eigentlich für einen Zweck haben sollte, namentlich nachdem schon in V. 6 betont worden ist, dass Gott der καλέσας ἡμᾶς gewesen ist. — Ob am

Schluss von V. 8 εἰς ὑμᾶς oder εἰς ἡμᾶς zu lesen ist, scheint auf Grund der Codices zu Gunsten des ersteren entschieden zu werden. De Wette findet dann den Gedanken, dass der Apostel zur Verstärkung des Gesagten die Thessalonicher daran erinnere, wie Gott ihnen gegenwärtig fortdauernd den heiligen Geist mitteile, dieser mitgeteilte heilige Geist aber teils durch die Begeisterten, teils durch die Stimme des Gewissens dieselben Mahnungen gebe, die er (Paulus) soeben geltend gemacht. Aber schon Lünemann bemerkt dazu: Wer sieht nicht ein, dass auch so die Hauptsache, wodurch der Zusatz passend wird, erst eingetragen, erst ergänzt werden muss. Bei unserer Erklärung der Stelle würde es nahe liegen, die Lesart ἡμᾶς vorzuziehen um des gleichen Ausdrucks willen in V. 7. Aber ich bleibe trotzdem bei dem εἰς ὑμᾶς, weil ich der Meinung bin, dass mit dem Wechsel von ἡμᾶς und ὑμᾶς kein Wechsel in dem dabei vorschwebenden Personenkreis vorgenommen werden soll, dass vielmehr der Verfasser in ἡμᾶς die Christen mit Einschluss seiner Person im Auge hat und mit ὑμᾶς die Christen, soweit sie hier für ihn überhaupt in Betracht kommen, als Leser seiner von ihm hier entwickelten Gedanken. Wenn dabei aber εἰς ὑμᾶς und nicht ὑμῖν geschrieben ist, so hat man dem meines Erachtens bisher viel zu geringe Bedeutung beigelegt. Mit der einfachen Bemerkung: Es ist gleichbedeutend mit ὑμῖν (Pelt u. A.), oder: Es bezeichnet statt des blos logischen Verhältnisses, welches der Dativ ausdrückt, die Mitteilung unter der Form der Räumlichkeit, also: „an euch“ (Lünemann), ist die Sache nicht erledigt. Das εἰς zeigt, wie sehr dem Verfasser das Bild des σκεῦος (V. 4) vorschwebt, und so darf auf dies εἰς als einen letzten Beweis für die Richtigkeit unserer obigen Erklärung dieses Begriffes noch hingewiesen werden.

Hiermit könnte ich meine Auseinandersetzungen schliessen, wiefern sie lediglich dem im Eingange erwähnten Zwecke dienen sollen. Da sich indes aus dem richtigen

Verständnis von V. 9—12 noch Material für oder gegen das Gesagte ergeben könnte, da ich überdies oben darauf hingewiesen, dass in diesen Versen sich eine gewisse Parallele zu V. 7 und 8 findet, so sei mir gestattet, auch über diesen Abschnitt in Kürze meine Auffassung hinzuzufügen. Der Verfasser, der von V. 1 her das *ἵνα περισσεύητε μᾶλλον* im Auge hat und als zweiten Teil des *τοῦτο* in V. 3 das *μὴ ὑπερβαίνειν* und *πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι* erwähnt hat, sieht sich genötigt, V. 9 und 10[a] vorübergehend zu betonen, dass er zum Tadel mangelnder Bruderliebe bei seinen Lesern keine Veranlassung habe, um dann mit V. 10[b] durch sein *παρακαλοῦμεν δὲ* auf die Forderung in V. 1 *ἵνα περισσεύητε μᾶλλον* mit einem *περισσεύειν μᾶλλον* zurückzukommen und dann mit V. 11 etwas anzuschliessen, das mit der Warnung vor dem *πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι* aufs Engste verwandt ist. Es ist dabei wohl zu beachten, dass *παρακαλοῦμεν* in V. 10 voransteht. Der Verfasser hätte an sich V. 9 auch mit *περὶ μὲν* beginnen können, dem dann *παρακαλοῦμεν δὲ* in V. 10 entsprochen hätte. Aber es liegt ihm zunächst beim Anfang von V. 9 näher, das nun zu Sagende durch ein *δὲ* zum Voraufgehenden in Gegensatz zu stellen. Ganz natürlich, denn was er in V. 7 und 8 noch über den ersten Teil seines *τοῦτο* in V. 3 zu sagen hatte, ist erledigt; es folgt jetzt das, was er noch über den zweiten Teil hinzuzufügen hat. Die factischen Zustände bei den Thessalonichern sind so, dass es hier, wenigstens soweit es sich um die Bruderliebe handelt, eines besonderen Hinweises darauf, dass Gott sie wolle, eigentlich nicht bedarf. In dieser Beziehung sind die Thessalonicher selbst *θεοδίδακτοι*. Aber eine Bemerkung hat der Apostel doch zu machen (*δὲ* hinter *παρακαλοῦμεν*). So gestaltet sich denn das, was der Verfasser zu dem zweiten Teil seines *τοῦτο* (V. 3) noch zu sagen hat, nicht zu einem begründenden Zusatz wie der Zusatz zum ersten Teil (V. 7 und 8 ein-

geführt durch γὰρ in V. 7), sondern in der Weise, wie er jetzt vorliegt in V. 9—12.

Was die Lesart anlangt, so steht B mit seinem εἴχομεν völlig isolirt. Warum es „vollends unpassend" sein sollte, wie Schmiedel meint, vermag ich nicht einzusehen, da es das Praeteritum des Briefstils sein könnte (vgl. Philem. 19 und 21; 1. Joh. 2, 14 und 21; Röm. 16, 22 u. A.). Besser handschriftlich bezeugt ist allerdings ἔχομεν. Warum dies absolut Correctur sein sollte, leuchtet mir auch nicht ein. Die Recepta hat ἔχετε, was Lünemann für sinnlos erklärt, während Winer, Buttmann, Schmiedel es acceptiren. Correcter wäre in diesem Falle — so sagt man — allerdings γράφεσθαι gewesen (wie 5, 1). Da der Sinn des Verses durch die Lesart nicht wesentlich beeinflusst wird, begnüge ich mich damit, zu constatiren, dass der Verfasser betont, über die φιλαδελφία brauche er den Thessalonichern nicht besonders zu schreiben. Als Grund führt Paulus an: Denn ihr selbst seid von Gott gelehrt, einander zu lieben. Der Inhalt dieser Worte kann nicht sein, wozu das vorangestellte αὐτοὶ zunächst verleiten könnte: Von euch selbst habt ihr das Wissen. Denn das θεοδίδακτοι beweist ja, dass die Thessalonicher das Wissen, welches sie haben, nicht von sich haben, sondern eben von Gott. Wohl aber weist das αὐτοὶ darauf hin, dass die Thessalonicher über den qu.-Punkt auch ohne Paulus (αὐτοὶ) hinreichend orientirt sind (scil. von Gott als θεοδίδακτοι). Dabei kann das Verhältnis des εἰς τὸ κτλ. zu θεοδίδακτοι nicht so gedeutet werden, dass zu übersetzen wäre: Ihr seid von Gott gelehrt, so dass ihr nun einander liebt (θεοδίδακτοι stände dann absolut). Das folgende ποιεῖτε αὐτὸ in V. 10 weist darauf hin, dass in V. 9 noch nicht vom factischen ἀγαπᾶν der Thessalonicher die Rede gewesen sein kann, sondern dass von etwas geredet sein muss, was man ποιεῖν kann. Das αὐτὸ weist mithin auf eine vorangegangene Vorschrift. Deshalb muss V. 9[b] übersetzt werden: Ich weiss von Gott her, dass ihr

euch einander lieben sollt (zu εἰς vgl. 3, 10). Lünemann meint: εἰς bezeichne unter der Form des Zieles das Object des Belehrens. Schmiedel übersetzt das εἰς = mit dem Erfolg dass. Man könnte nun geneigt sein, hier den Sinn zu finden: Denn ihr selbst seid (in Bezug auf diesen Punkt der φιλαδελφία) von Gott gelehrt etc., so dass ich als θεοδίδακτος euch hier nicht erst zu belehren brauche. Wäre das richtig, so könnte das dafür sprechen, dass im Vorhergehenden Paulus die Autorität eines θεοδίδακτος im Gegensatz zu den Thessalonichern in Anspruch genommen habe, und das für die oben abgewiesene Deutung von V. 8 ins Feld geführt werden. Aber was besagt denn das θεοδίδακτοί ἐστε? Soll man dabei an irgend ein Wort Jesu (etwa Joh. 13, 34), oder an ein Belehrtsein aus dem A. T., oder an die zur Liebe ermunternde göttliche Barmherzigkeit, oder an eine durch die 5, 20 erwähnten Propheten erfolgte Belehrung denken? Näher kommt doch wohl Lünemann der Sache, wenn er an ein praktisches Wissen denkt, welches seinen Grund und Ursprung hat in dem geläuterten, von Gott gewirkten Bewusstsein des eigenen Inneren, also an ein Wissen und Belehrtsein der Herzen, oder de Wette, wenn er an Belehrung nicht des Verstandes, sondern des Gefühls denkt. Der Verfasser schliesst, wie ich schon oben angedeutet habe, aus der Thatsache: Bruderliebe ist vorhanden (ποιεῖτε αὐτὸ), ist in hohem Maasse vorhanden (εἰς πάντας τοὺς ἀδελφούς). Das Üben der Bruderliebe weist auf genügende christliche Erkenntnis in diesem Punkt zurück. Hier ist also nicht mehr nötig. Die Thessalonicher selbst (αὐτοὶ) sind orientirt (διδακτοί). Diese Belehrung ist allerdings nicht eigenes Verdienst, sie geht auf Gott zurück. Daher das θεὸς in θεοδίδακτοι. Olshausen legte den Ton in diesem zusammengesetzten Wort auf den ersten Teil, auf θεὸς. Ich halte es nicht für richtig. Der Gedanke ist nicht: Wo Gott redet, da kann ich (Paulus) schweigen. Der Gegensatz liegt nicht in θεὸς und Paulus,

sondern, wie das vorangestellte *αὐτοὶ* zeigt, in den Thessalonichern und Paulus. Das *θεὸς* ist nur ein beiläufig gemachter Zusatz; der Ton liegt auf *αὐτοὶ διδακτοί ἐστε.* Ist das aber richtig, dann setzt V. 9 nicht voraus, dass im Vorhergehenden Paulus mit der Autorität eines *θεοδίδακτος* aufgetreten sei. Und was hätte es denn auch für einen Sinn, wo es sich um das *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* handelt, den Thessalonichern eine genügende Gotteserkenntnis zuzutrauen, während bei der Aufforderung zum *ἁγιασμὸς* erst an eine besondere apostolische Geistesmitteilung appellirt werden müsste? Nur in den factischen Verhältnissen unter den Thessalonichern liegt der Grund, warum Paulus hinsichtlich des *ἁγιασμὸς* zu den Ausführungen V. 7 und 8 greift, während er hinsichtlich des *μὴ ὑπερβαίνειν* und *πλεονεκτεῖν* die Ausführungen V. 9—12 folgen lässt, bei denen er, ehe er zu seinem Hauptzweck kommt, die Bemerkung V. 9 und 10 ª vorauszuschicken Veranlassung hat.

In V. 10 hat das einleitende *καὶ γὰρ* den Exegeten einige Schwierigkeiten gemacht. Meines Erachtens ist der Sachverhalt dieser: Der Satz mit *γὰρ* soll zunächst das *διδακτὸς* begründen durch die Thatsache des *ποιεῖν.* Denn das *ποιεῖν* setzt voraus, dass eine Belehrung vorangegangen ist. Durch das *καὶ* wird aber zu der Thatsache des blossen Belehrtseins eine zweite Thatsache hinzugefügt, welche das *γράφειν περὶ τῆς φιλαδελφίας* unnötig erscheinen lässt, nämlich das *ποιεῖν αὐτὸ* (scil. *τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους*) von Seiten der Thessalonicher. Ja, wenn das *καὶ* vor *εἰς* mit B zu lesen wäre, so würde zum zweiten Grund, der das *γράφειν* unnötig machte, noch ein dritter kommen: Die Thessalonicher wissen nicht nur, dass sie lieben sollen, sondern sie thun es auch (*καὶ*), und sie thun es in einer Weise, die nichts zu wünschen übrig lässt, „auch (*καὶ*) an allen Brüdern in ganz Macedonien".

Mit V. 10 ᵇ kehrt der Verfasser, wie schon erwähnt, zu dem zurück, was er seit V. 1 im Auge hat. Daraus aber ergiebt sich, dass *περισσεύειν μᾶλλον* sich nicht auf

die eben erwähnte *φιλαδελφία* beziehen kann. Denn es würde das Lob, das Paulus eben gespendet, zu diesem *παρακαλοῦμεν περισσεύειν μᾶλλον* doch kaum passen. Die Bedenken Ewald's werden doch durch Lünemann nicht beseitigt, wenn er betont: dass die Thessalonicher die Bruderliebe genug übten, trage Ewald erst herein. Ebensowenig kann ich dem irgend welche Bedeutung beimessen, was Lünemann gegen Schrader und Baur anführt: Paulus sage *εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ*, beschränke mithin die Ausübung der Tugend doch auf den kleinen Kreis in der Nähe der Thessalonicher. Denn dass Paulus sich dessen bewusst ist, die Bruderliebe der Thessalonicher nicht als eine beschränkte hinzustellen, sondern als eine recht umfangreiche, darüber kann doch kein Zweifel sein. Und wenn man sich auch darauf berufen könnte, dass es gerade unserem Briefe eigen ist, zu loben, um daran gleich eine Mahnung zu knüpfen, so bleibt doch bestehen, dass Paulus ausdrücklich gesagt hat, über die *φιλαδελφία* zu schreiben sei nicht nötig, weil damit alles bei den Thessalonichern wohlbestellt sei; seine Mahnung will er gerade auf diese nicht erstrecken. Unter *περισσεύειν μᾶλλον* hat Paulus dasselbe im Auge wie in V. 1, und mit *καὶ φιλοτιμεῖσθαι* schliesst er Dasjenige an, was er jetzt, nachdem er das Thema des *ἁγιασμὸς* erledigt hat, noch im Auge hat. Musculus hat daher meiner Meinung nach in dem Einen schon ganz richtig gesehen, dass er mit *παρακαλοῦμεν* eine neue Gedankenreihe beginnen liess. Ewald irrte zwar, wenn er wie das folgende *φιλοτιμεῖσθαι*, so auch schon das *περισσεύειν πᾶλλον* mit *ἡσυχάζειν* verbinden wollte („noch weit mehr und wetteifernd Ruhe zu halten"), und Lünemann hatte Recht, wenn er die Structur von *περισσεύειν* mit einem nachfolgenden blossen Infinitiv für völlig beispiellos erklärte. Aber Ewald hatte auch Recht, wenn er das *περισσεύειν μᾶλλον* nicht auf die *φιλαδελφία* bezog. Für ganz unberechtigt kann ich es daher auch nicht

halten, wenn Musculus das περισσεύειν (mit Bezug auf Philipper 4, 12) für absolut gebraucht ansah. Absolut steht es zwar nicht, aber doch ohne Angabe dessen, worin das περισσεύειν vor sich gehen soll. Der Leser musste dies aber wissen aus dem gleichen Ausdruck in V. 1 und erfuhr nun durch das mit καὶ Angeschlossene, dass der Verfasser von dem, was er V. 1 im Auge gehabt, nur von dem zweiten Teil seines τοῦτο in V. 3 redet. Wollte man das περισσεύειν μᾶλλον auf das Wachsen in der φιλαδελφία deuten, so käme man in grosse Verlegenheit, wie sich an eine Aufforderung in der Bruderliebe mit einem einfachen καὶ eine Aufforderung zum φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν anschliessen könnte. Wenn Olshausen in V. 9 und 10 eine Ermahnung zur Liebe gegen die Mitchristen findet und V. 11 und 12 eine Mahnung zur allgemeinen Menschenliebe, so ist das gesucht. Denn wenn die Thessalonicher aufgefordert werden, den Nichtchristen keinen Anlass zu geben, an den Bekennern des Evangeliums etwas zu tadeln, so hat Lünemann Recht, wenn er sagt, diese Forderung zeige sich nicht als Ausfluss des Gebotes der allgemeinen Menschenliebe, sondern als Sache der Lebensklugheit und Besonnenheit, um solchergestalt den Vorurteilen gegen das Christentum entgegenzuwirken. Wenn man weiter meint, an die Mahnung zur φιλαδελφία schliesse sich eine Warnung vor dem Missbrauch derselben: wie nämlich in der Gemeinde ein Teil Wohlthätigkeit geübt, so hätte der andere diese Wohlthätigkeit sich zu Nutze gemacht, um müssig durch das Leben zu gehen (Bengel, Flatt, Schott), so ist dagegen Folgendes geltend zu machen: 1. Dass dann die Kreise, an welche das περισσεύειν sich richtet, andere wären als die, welchen das φιλοτιμεῖσθαι gilt; das wird aber durch nichts angedeutet; bei solchem Sachverhalt wäre vielmehr eine Verbindung durch einfaches καὶ unmöglich; 2. dass das ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια, das doch dem ἐργάζεσθαι vorangeht, in keiner Weise zu seinem Rechte käme. Lünemann giebt deshalb zu: Ohne Zwang

lasse sich eine engere Zusammengehörigkeit der Gedanken, wie sie die Form der grammatischen Verknüpfung anzudeuten scheint, nicht nachweisen. Man müsse daher V. 11 und 12 als eine neue, von den Versen 9 und 10 innerlich geschiedene Aufforderung betrachten. Als Resultat aller dieser Verhandlungen dürfen wir hiernach ansehen, dass ein innerer Zusammenhang zwischen dem *φιλοτιμεῖσθαι* etc. und einer etwa voraufgegangenen Aufforderung zur *φιλαδελφία* nicht besteht. Wohl aber besteht ein solcher zwischen dem *φιλοτιμεῖσθαι* und dem *μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι* V. 5. Während V. 5 fordert, nicht über die gesetzlichen Schranken hinauszugehen, wird jetzt hier positiv gefordert, seine Ehre darein zu setzen, zu *ἡσυχάζειν*. Während V. 5 fordert, nicht zu *πλεονεκτεῖν*, d. h. den Bruder nicht zu übervorteilen, wird hier verlangt, zu *πράσσειν τὰ ἴδια* und zu *ἐργάζεσθαι* mit den eigenen Händen. Schmiedel sagt: V. 10^{b} kann sich, durch *δὲ* der Anerkennung der Bruderliebe gegenübergestellt, nur auf dieses selbe Gebiet beziehen, also (?) trotz des Anklanges (!) an V. 2 nicht auf das dort Erwähnte, Umfassendere, von dem allerdings V. 11 passend einen Teil bilden würde. Von dieser Anerkennung, dass V. 11 passend einen Teil bilden würde von V. 2, nehme ich Act, weil es zur Bestätigung des von mir Behaupteten dient und von einer Seite stammt, auf deren Urteil ich viel gebe, von Seiten eines Mannes, gegen den zwar dieser Aufsatz vielfach Front macht, weil es mir ein Bedürfnis ist, gerade mit seinen Ausführungen mich auseinanderzusetzen. Gleichzeitig aber weise ich darauf hin, dass der erste Teil der Schmiedel'schen Ausführung meiner Meinung nach auf einem Irrtum beruht. Das *δὲ* markirt nicht einen Gegensatz zwischen dem, was Bruderliebe ist und was nicht, sondern zwischen dem, was Paulus erwähnen, und dem, was er nicht erwähnen will, was beides an sich nichts mit einander zu thun zu haben braucht.

Schmiedel bemerkt: V. 11 bringt etwas Neues.

Aufgeregtheit, Verlassen der Arbeit und Beschäftigung mit fremden Angelegenheiten, wenn auch nicht gerade Eindringen in die Gewissen Anderer waren jedenfalls aus Anlass der eschatologischen Frage eingerissen, auf welche Paulus deshalb sofort mit der bekannten Formel übergeht. Und wenn die Frage aufgeworfen wird, worin die Forderungen in V. 11 ihren Grund haben, so thut man recht, wenn man auf die eschatologischen Erörterungen in der Gemeinde hinweist. Diese müssen es sein, welche der Pflicht des *ἡσυχάζειν*, des *πράσσειν τὰ ἴδια*, des *ἐργάζεσθαι ταῖς χερσὶν* hinderlich werden. Das *ἡσυχάζειν* richtet sich dann aber nicht etwa gegen politische Auflehnung adversus magistratus Romanos (Koppe), auch nicht gegen fieberhafte Proselytenmacherei, auch nicht gegen die von den Griechen oft erwähnte Polypragmosyne, sondern gegen eine in Worten und Thaten, ja in der ganzen Lebensweise hervortretende Unruhe, die der Gedanke an die Wiederkehr Christi, und was mit ihr verbunden gedacht ward, hervorrief. Dieser selbe Gedanke liess es auch nicht zum *πράσσειν τὰ ἴδια* kommen. Nach Lünemann soll sich der Ausdruck richten gegen unbefugten Eifer, womit man die Parusie als Schreckmittel gebraucht, „um, was Gewissenssache des Einzelnen war, vor sein Forum zu ziehen und mit anstössigem Vorwitz eine Fürsorge für das Seelenheil des Nächsten sich anmasst“. Ich kann mich von der Richtigkeit dieser Ausführungen nicht überzeugen. Als Gegensatz zu einer unbefugten Fürsorge für das Seelenheil Anderer kann ich das *πράσσειν τὰ ἴδια* nicht ansehen, denn dann müsste unter diesem die Fürsorge für das eigene Seelenheil gemeint sein, zu welcher Deutung im Zusammenhang keine Veranlassung liegt. Der Ton liegt auch wohl gar nicht auf *ἴδια*, sondern auf *πράσσειν*, und *πράσσειν τὰ ἴδια* kann wohl nur auf die alltägliche Pflichterfüllung im eigenen Beruf bezogen werden, welche im Folgenden ausdrücklich als ein *ἐργάζεσθαι* mit den eigenen Händen näher beschrieben wird. Mag dabei nun

an eine hauptsächlich aus Handwerkern bestehende Gemeinde gedacht werden (de Wette, Lünemann) oder das ταῖς χερσὶν auf jede Alltagsarbeit bezogen werden, jedenfalls ergiebt sich, dass das ἐργάζεσθαι aus irgend einem Grunde nicht geübt ward, wie es geübt werden sollte, und wie es als Christenpflicht vom Apostel früher eingeschärft worden war (παρηγγείλαμεν), ohne dass dieses Einschärfen früher in Verbindung mit der Parusiefrage erfolgt zu sein braucht. Ist dies aber richtig und die Parusiefrage jetzt schuld an eingetretenen Unregelmässigkeiten, so scheint mir nichts Anderes übrig zu bleiben als die Annahme, der Gedanke an das baldige Weltende habe in Christenkreisen zur Vernachlässigung der Berufspflichten geführt. Dann fällt aber von hier aus auch ein Lichtstrahl auf das μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν in V. 5. Unmöglich ist es jedenfalls nicht, dass der altheidnische Fehler der Habgier bei Christen dahin führte, im Handel mit dem Gedanken an das nahe Weltende sich Vorteile zu erringen.

Dass wir mit dem zu V. 11 Gesagten das Richtige getroffen, geht aus V. 12 klar hervor. Zweierlei wird durch Befolgung von V. 11 erreicht: 1. das εὐσχημόνως περιπατεῖν der Thessalonicher in den Augen der Draussenstehenden, d. h. der Nichtchristen; 2. dass die Thessalonicher keinen Mangel an irgend etwas leiden oder Keines bedürfen (das Wahrscheinliche ist wohl, dass μηδενὸς Neutrum ist, — so auch Schmiedel und Lünemann). In V. 11 muss also vor etwas gewarnt sein, das in erster Linie dem Urteil verfallen würde, dem εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω zuwider zu sein, und es muss doch gleichzeitig etwas sein, dessen Nichtbefolgung zur Mittellosigkeit im täglichen Leben führen würde.

Wenn ich es gewagt habe, diesen Versuch einer Erklärung von 1. Thess. 4, 1—12 weiteren Kreisen bekanntzugeben, so habe ich auf die Veranlassung dazu am Anfang meiner Arbeit hingewiesen. Wollten die Fachleute

ihn einer Prüfung würdigen, so würde mir das eine Freude sein. An Experimenten an diesem Abschnitt hat es ja nicht gefehlt. Wird auch mein Versuch für misslungen erklärt, so teilt er damit lediglich das Schicksal seiner Vorgänger.

XIX.

Der unitarische Pseudo-Ignatius,

geprüft

von

A. Hilgenfeld.

In der „rückläufigen Bewegung zur Tradition" sind wir jetzt so weit gekommen, dass die 7 Briefe des Ignatius von Antiochien in ihrer kürzeren Gestalt, welche noch Albert Ritschl für unecht erklärt hat, nicht blos von Adolf Harnack und seinem weitverbreiteten Anhange, sondern auch von Otto Pfleiderer für echt erklärt werden. Mit welchem Rechte, meine ich nach meiner Ausgabe der „Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei Epistulae et Martyria" (1902) noch in dieser Zeitschrift (1903, II, S. 171—194; IV, S. 499—505) gezeigt zu haben. Freilich „die vertiefte Erkenntnis des Urchristentums", deren sich „das gegenwärtige Theologengeschlecht" des deutschen Protestantismus rühmt, hat den katholischen Theologen, welchen der monarchische Episkopat mit unbedingter Unterordnung der Laien schon zu Anfang des 2. Jahrhunderts unerschütterlich feststeht, die Arbeit der Verteidigung gegen die Nachfolger Calvin's und Daillé's mindestens erleichtert, wenn nicht gar abgenommen [1]).

---

[1]) So allgemein ist der Glaube an „die vertiefte Erkenntnis des

Allein, ich habe nicht blos den Ignatius jener 7 Briefe für den ersten Pseudo-Ignatius (Ignatius I) erklärt, sondern auch den allgemein anerkannten Pseudo-Ignatius, den Bearbeiter (man sagt: Interpolator) der 7 Briefe, als Ignatius II unterschieden von dem Verfasser der ergänzenden (man sagt: untergeschobenen) Briefe, ja diesen noch geteilt in den Verfasser der 5 Briefe (Maria ad Ignatium, Ignatius ad Mariam, ad Tarsenses, ad Antiochenos, ad Heronem) als Ignatius I[a] und den Verfasser von Ignatius ad Philippenses als Ignatius I[b]: Ignatius I[a] ein gleichgesinnter Zeitgenosse des Origenes, Ignatius II ein gleichgesinnter (wohl etwas jüngerer) Zeitgenosse des Eusebius von Cäsarea, nicht viel später der eigenartige Ignatius I[b]. Diese Ansicht findet der Tübingische Repetent Dr. theol. Wilhelm Koch in der Abhandlung „über die pseudo-ignatianischen Schriften“ (Theol. Quartalschrift 1904, II, S. 208—232) ebenso völlig neu (wie wenn nicht schon 1644 James Usher den Philipperbrief einem von dem der anderen Pseudo-Ignatianen verschiedenen Verfasser zuerkannt hätte) als unhaltbar. Mir ist also ein Waffengang beschieden auch mit dem katholischen Tübingen, welches den unitarischen Pseudo-Ignatius gegen mich aufrecht erhalten will.

I. W. Koch sagt (S. 218): „Die Handschriften haben auch hier das entscheidende Wort.“ Ich gehe zurück auf die Sammlungen, welche den Handschriften zu Grunde liegen. Von Ignatius I (welche Bezeichnung man mir für den Verfasser der 7 kürzeren, nicht überarbeiteten oder interpolirten Briefe wohl gestatten wird) sind die Briefe, noch ehe die Kunde von seinem Märtyrertode nach

---

Urchristentums“, welche die Echtheit der Ignatius-Briefe gerechtfertigt habe, freilich noch nicht geworden, dass nicht die Historische Zeitschrift (N. F., Bd. 56, Heft 3, S. 528) zu meiner Beleuchtung (in dieser Zeitschrift 1903, IV, S. 499—505) bemerkte: „Was Hilgenfeld über das Aufkommen der Gnosis und den monarchischen Episkopat sagt, erscheint beachtenswert genug, um die Unechtheit zu erweisen.“

Smyrna gedrungen war, dort gesammelt und von Polykarp den Philippern auf Verlangen übersandt worden, wenigstens nach dem Briefe Polykarp's an die Philipper, wie er uns vorliegt, XIII, 2: *τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν* (Smyrnaeis et Polycarpo ipsi) *ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε, αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ· ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε· περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν.* et de ipso Ignatio et de ipsis, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis significate.“ Da soll Polykarp nicht blos die beiden an seine Gemeinde (Smyrna) und an ihn selbst von Ignatius in Troas geschriebenen Briefe an die Philipper abschriftlich übersandt, sondern auch andere Briefe des Ignatius bei sich gehabt und (abschriftich) an die Philipper geschickt haben. Gemeint werden sein die vier in Smyrna geschriebenen Briefe an die Ephesier, Magnesier, Trallianer und Römer, welche, wie Pfleiderer meint, die Smyrnäer den Ignatius nicht hätten abschicken lassen, ohne vorher von ihnen Abschriften zu nehmen. Das wäre in Smyrna eine Sammlung von 6 Briefen des Ignatius wenige Wochen vor seinem Tode, und es ist kein Grund, den von Troas aus an die Philadelphener geschriebenen und durch den mit der smyrnäischen Abschriftensucht wohlbekannten Burrus überbrachten Brief auszunehmen [1]). Also alle 7 Briefe des Ignatius I soll

[1]) Wäre es wirklich so geschehen, so könnte man es nur bedauern, dass das Hektographieren damals noch nicht erfunden war, so dass die Briefe des von 10 Leoparden in Gestalt roher Soldaten bewachten Ignatius gleich mehrfach, zunächst für die Smyrnäer, abgezogen werden konnten. Man könnte es überhaupt nur bedauern, dass die Buchdruckerei damals noch nicht erfunden war, so dass die Christen von Smyrna nicht gleich bei dem ersten Briefe, welchen Ignatius bei ihnen schrieb, an die Ephesier, welchen er doch noch ein *δεύτερον βιβλίδιον* in Aussicht stellte (XX, 1), die ersten Druckbogen einer noch bei seinen Lebzeiten zu schaffenden Briefsammlung

Polykarp in Smyrna gesammelt und wohl schon an die *Ausgabe* eines vollständigen Corpus Ignatianum mit dem *Martyrium* am Schluss gedacht haben, da er von den Philippern Nachrichten über Ignatius und Gefährten erbittet.

Eusebius (K.-G. III, 36, 14. 15) hat die Empfehlung der Briefsammlung des Ignatius in dem Briefe Polykarp's, wie er uns vorliegt, schon mitgeteilt, aber sich an die Voranstellung der Briefe an die Smyrnäer und an Polykarp nicht gehalten, vielmehr die dem Inhalte der 7 Briefe entsprechende Reihenfolge noch bewahrt: in Smyrna geschrieben ad Ephesios, ad Magnesios, ad Trallianos, ad Romanos, in Troas geschrieben ad Philadelphenos, ad Smyrnaeos, ad Polycarpum (§§ 5—11). Von einem Abschlusse dieses Corpus Ignatianum durch ein schriftliches Martyrium, wie es Polykarp damals, als er an die Philipper schrieb, noch nicht haben konnte, weiss Eusebius noch nichts, teilt vielmehr (§ 3) nur eine Sage mit: *λόγος δ' ἔχει τοῦτον ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἀναπεμφθέντα θηρίων γενέσθαι βορὰν τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν.* Hätte Eusebius schon ein schriftliches Martyrium des Ignatius gekannt, so würde er Mitteilungen aus demselben nicht unterlassen haben, wie er K.-G. IV, 15 das Martyrium Polykarp's zum grossen Teile ausschreibt.

Nun erst komme ich zu den Handschriften, welche das entscheidende Wort haben sollen. Der codex Mediceus, aus welchem Isaac Voss 1646 zum ersten Mal die ursprünglichen Briefe des Ignatius, ausgenommen den Römerbrief, griechisch herausgab (G[1]), ist nicht vollständig erhalten, wird aber ergänzt durch die versio anglolatina (L[1]), welche James Usher 1644 herausgegeben hatte. Da macht den Anfang Ignatius I mit der dem Polykarpbriefe entsprechenden Voranstellung der beiden in Troas

aus dem Nachlasse des gefeierten Märtyrers besorgen konnten, welcher freilich als Schriftsteller damals noch unbekannt war.

geschriebenen Briefe an die Smyrnäer und an Polykarp, aber auch mit Zurückstellung des Römerbriefes in das den Schluss bildende Martyrium Ignatii, mit welchem den Römerbrief erst Theodorich Ruinart 1689 griechisch herausgeben konnte. Die von Eusebius bewahrte ursprüngliche Reihenfolge der 7 Briefe ist nicht blos durch jene Voranstellung und diese Zurückstellung, sondern auch durch Umstellung des Briefes ad Trallianos (nach ad Philadelphenos) gestört. Aber die ganze Heptas des Ignatius I ist da. Zwischen 6 Briefen des Ignatius I und dem Martyrium Ignatii mit dem Briefe an die Römer stehen nun aber 5 ergänzende Briefe des Ignatius I[a] (um auch diese Bezeichnung beizubehalten) in einer dem Inhalte entsprechenden Folge: 7) Maria von Kassabola in Kilikien an den noch in Antiochien weilenden Ignatius, 8) die Antwort des in Antiochien schon verhafteten Ignatius an Maria. Wäre dieser Briefwechsel nicht ein Anhang, so müsste er in diesem Corpus Ignatianum der Sache nach ganz voranstehen. Hat nun Ignatius I in dem letzten Briefe seiner Heptas (Polycarp. VIII, 1) schon seine bevorstehende Abführung von Troas nach Neapolis in Makedonien angekündigt, so schliessen sich hier die 3 übrigen Briefe der ergänzenden Pentas als in Philippi geschrieben an: 9) an die Tarsenser in Kilikien, dem Lande der Maria, 10) an die Antiochener, die verlassene Gemeinde des Ignatius, 11) an Heron, seinen künftigen Nachfolger. Aber es fehlt der Brief des schon nach Rhegium in Italien abgeführten Ignatius an die Philipper. Es folgt vielmehr 12) Martyrium Ignatii, in L^1 als epistola 12[a], welche Bezeichnung ein Abschreiber von L^1 ausser Acht gelassen hat bei dem einverleibten Römerbriefe als „epistola ignacii terciadecima ad romanos“. Hier ist, wie auch Lightfoot urteilt, die versio anglolatina (L^1) zu Ende (ebenso G^1), wie die Unterschrift bestätigt: „Scripsit beatus ignacius, [1] smirneis a troade, [2] policarpo a troade, [3] thralesiis [ephesiis in margine] a smirna, [4] magnesiis a smirna,

[5] philadelphis a troade, [6] thralesiis a smirna [ohne *Zählung* des Briefes der Maria an Ignatius], [7] marie *proselite* ab antiochia, [8] tarsensibus a philipensibus, [9] antiochenis a philipensibus, [10] eroni diacono a philipensibus, [11] romanis a S[mirna], [12] martirium sancti ignacii cum epistola ad romanos scripta ab ipso ad populum romanorum." Zu der ursprünglichen Heptas des Ignatius I ist die ergänzende Pentas des Ignatius I^a hinzugekommen und hat die gewiss nicht bedeutungslose Zwölfzahl voll gemacht. Die Dodekas ist nicht überschritten durch das abschliessende Martyrium Ignatii I [12^a], weil dieses den Römerbrief [12^b, in L^1 fälschlich als 13 bezeichnet] in sich schliesst. Gar keine Bedeutung für dieses ursprüngliche Corpus Ignatianum haben die in L^1 mit Anknüpfung an die falsche Zählung des Römerbriefes als epistola XIII als 14—17 hinzugefügten, überhaupt nur lateinisch erhaltenen Ignatius-Briefe an die heilige Jungfrau Maria und den Evangelisten Johannes mit der Unterschrift: expliciunt epistole ignacii martiris numero decem et septem.

Wo ist da der unitarische Pseudo-Ignatius, welcher auch den ergänzenden Brief an die Philipper geschrieben (nach meiner Bezeichnung I^b) und die Heptas des Ignatius I bearbeitet oder interpolirt haben soll (nach meiner Bezeichnung Ignatius II)? Warum wird die Zwölfzahl durch doppelte Zählung des Römerbriefes, nicht durch Einreihung des Philipperbriefes herausgebracht?

Dieses Corpus Ignatianum bietet nur die nicht bearbeitete Heptas des Ignatius I und die ergänzende Pentas des Ignatius I^a nebst dem Martyrium Ignatii. Warum nicht die bearbeitete Heptas, wenn doch der Bearbeiter auch der Ergänzer war? Warum nicht den Philipperbrief, wenn auch dieser von demselben Pseudo-Ignatius herrührt? W. Koch (S. 218 f.) meint mit Otto Bardenhewer (Geschichte d. altchristl. Litteratur I^2, S. 127), das Fehlen des Philipperbriefes beruhe wohl nur auf einem Versehen des Sammlers. Aber Koch (S. 218) kann den

Schein nicht leugnen, „dass die 5 Supplemente eine geschlossene Gruppe für sich sind und der Philipperbrief nicht zu ihnen gehört". „Dieselbe Maria, die im ersten der unechten Briefe einen gewissen Maris dem Ignatius empfohlen hat, wird Her. IX, 3, also am Ende der 5 Supplemente des Ignatius I[a], mit jenem Maris wieder erwähnt." Und mit diesem Martyrium Ignatii (Antiochenum) ist der Philipperbrief des Ignatius unvereinbar. Der Ignatius des Philipperbriefes XV, 2 will ja bei Rhegium an der Südspitze Italiens mit dem Anagnosten Epiphanius, welcher zu Schiffe ausfuhr, zusammengetroffen sein und ihm den Brief mitgegeben haben. Das stimmt zu dem jüngeren Martyrium Ignatii (Romanum) c. II, wo er von Rhegium sofort nach Rom gelangt (*ἀπάραντες οὖν ἐκ Ῥηγίου παραγίνονται ἐν Ῥώμῃ*), aber nicht zu dem älteren Martyrium (Antiochenum), wo er von dem Adriatischen Meere *ἐπιβὰς τοῦ Τυρρηνικοῦ* (beginnend bei Rhegium) *καὶ παραμείβων* (vorüberschiffend) *νήσους τε καὶ πόλεις* (zunächst Sicilien und das gegenüberliegende Rhegium), *ὑποδειχθόντων τῷ ἁγίῳ Ποτιόλων, αὐτὸς μὲν ἐξελθεῖν ἔσπευδεν . . . ὡς δὲ ἐπιπεσὸν βίαιον πνεῦμα οὐ συνεχώρει . . . οὕτω παρέπλει.* Erst in Portus Romanus wird gelandet; vorherige Landung in Rhegium ist ausgeschlossen. Ein Versehen des Sammlers sollte die Weglassung des Philipperbriefes verschuldet haben? Eher liesse es sich hören, dass der Sammler den Ignatius-Brief an die Philipper geopfert hätte, nur um die Zwölfzahl nicht zu überschreiten. Aber die Zwölfzahl von Ignatius geschriebener Briefe würde er auch bei Aufnahme des Philipperbriefes nicht überschritten haben, weil sein 7. Brief (von Maria) nur an Ignatius gerichtet ist, für welche Zählung wir gleich ein Beispiel finden werden. Wer sich vor nichtigen Ausreden scheut, muss zugestehen, dass der Ignatius-Brief an die Philipper dem Sammler noch gar nicht bekannt war, sondern nur die ursprüngliche, unbearbeitete Heptas des Ignatius und eine Pentas ergänzender Briefe, von deren

Zugehörigkeit zu der bearbeiteten Heptas er nichts wusste, und dass er diese Dodekas mit dem Martyrium durch Einfügung des Römerbriefes in das 12. Stück seines Corpus Ignatianum zusammenarbeitete.

Die Verbindung der ergänzenden Pentas mit der noch nicht bearbeiteten, ursprünglichen Heptas des Ignatius ist noch geblieben in dem Corpus Ignatianum des armenischen Übersetzers, welcher den Philipperbrief bereits als letzten Brief des Ignatius aufgenommen hat, aber nachdem er den Römerbrief der Heptas wiedergegeben und das mit ihm unvereinbare Martyrium ganz weggelassen hat (vgl. meine Ausgabe p. 173 sq.). Dass er auf diese Weise die bedeutsame Zwölfzahl überschreitet, den Philipperbrief an 13. Stelle bringt[1]), mochte er damit rechtfertigen, dass der an 9. Stelle gebrachte Brief der Maria ja nur an Ignatius gerichtet war, seine Sammlung also doch genau 12 Briefe des Ignatius brachte. „Die Handschriften haben auch hier das entscheidende Wort.“ Der Armenier zeigt noch keine Kenntnis von der Einerleiheit des Verfassers der ergänzenden Ignatius-Briefe mit dem Bearbeiter der ignatianischen Heptas und nimmt den ergänzenden Ignatius-Brief an die Philipper wohl als sechsten und letzten auf, aber mit Weglassung des Martyriums, welches den Abschluss des Corpus Ignatianum bildete.

Der unitarische Pseudo-Ignatius als Bearbeiter (wie man zu sagen pflegt, Fälscher) der Heptas und deren Ergänzer durch 6 (untergeschobene) Briefe findet eine scheinbare Bestätigung erst in dem Corpus Ignatianum G^2 (L^2), vgl. meine Ausgabe p. 174 sq. Da ist die ursprüngliche

---

[1]) Von dem Philipperbriefe sagt W. Koch (S. 219), dass „er in der armenischen Übersetzung sogar auf den Herobrief folgt“. Ist das etwas Besonderes? Zuerst die Heptas, dann die Pentas mit dem noch in Philippi geschriebenen Briefe an Heron. Schon der Sache nach musste nun der Brief des bis Rhegium abgeführten Ignatius an die Philipper angehängt werden, zumal wenn er wirklich ein Anhang zu der Pentas und ein später Eindringling in das Corpus Ignatianum ist.

Heptas in einer oft ausführlicheren Bearbeitung nebst 6 ergänzenden Briefen (auch dem Philipperbriefe) enthalten. Aber das Martyrium fehlt wie bei dem Armenier, und wie sind die 13 (bei L[2], welcher den Brief der Maria an Ignatius weglässt, nur 12) Briefe geordnet? Alles ist durcheinander gemengt. Den Anfang macht, der Sache gemäss, (1. 2) der Briefwechsel der Maria und des noch nicht von Antiochien fortgeführten Ignatius. Dann zwei in Smyrna geschriebene Briefe: 3) an die Trallianer, 4) an die Magnesier, ferner ein erst in Philippi geschriebener Brief: 5) an die Tarsenser, darauf gar der zu allerletzt bei Rhegium geschriebene Brief (6) an die Philipper, ferner drei in Troas geschriebene Briefe: 7) an die Philadelphener, 8) an die Smyrnäer, 9) an Polykarp, dann zwei in Philippi geschriebene: 10) an die Antiochener, 11) an Heron, schliesslich zwei in Smyrna geschriebene Briefe: 12) an die Ephesier, 13) an die Römer. Der Ephesierbrief, welcher die ursprüngliche Heptas eröffnet, an der vorletzten Stelle! Von dieser Missordnung ist noch frei eine Handschrift dieser Gattung, der codex Vatic. Reg. 30, welcher den bearbeiteten Ephesierbrief als den ersten von allen bezeichnet, leider nicht einmal diesen Brief vollständig enthält, vollends alle übrigen nicht mehr darbietet. Man kann also nicht wissen, in welcher Ordnung er sie gebracht hat. Nur als ein Zeuge gegen die schreckliche Unordnung der uns vollständig erhaltenen G[2] (L[2])-Handschriften muss er uns gelten. Dass diese den Römerbrief als allerletzten bieten, erklärt sich nur daraus, das dem G[2]-Corpus Ignatianum das G[1]-Corpus mit dem hier fehlenden älteren Martyrium, welchem der Römerbrief einverleibt war, zu Grunde liegt. Der Sache nach hätte der Philipperbrief, welcher in diesem Wirrwarr an die 6. Stelle geraten ist, die allerletzte Stelle verdient. Aus seiner ganz unverdienten Mittelstellung will aber W. Koch (S. 218) gar seine Entstehung erklären. „Der Cod. Monacensis (graec.) und Genossen (nach H. G[2]) enthalten den [bei Rhegium

geschriebenen] Philipperbrief, und zwar nach dem [in Philippi geschriebenen] Brief an die Tarsenser. Wir sehen auch, warum er an letzteren Brief angereiht wurde. Tars. X, 1 wird nämlich die Gemeinde von Philippi erwähnt [*ἀσπάζεται ὑμεῖς ἡ ἐκκλησία Φιλιππησίων, ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν*]; da lag es nun nahe, sofort den Brief an die Philipper folgen zu lassen. [Warum nicht nach dem Briefe an die Antiochener, in welchem Ignatius XIV, 1 schreibt: *ταῦτα ἀπὸ Φιλίππων γράφω ὑμῖν*, oder noch besser, da der Philipperbrief sachlich der allerletzte Brief des Ignatius ist, erst nach dem Briefe an Heron, wo VIII, 1 zu lesen ist: *ἀσπάζονταί σε . . . οἱ ἀπὸ Φιλίππων ἐν Χριστῷ, ὅθεν καὶ ἐπέστειλά σοι?*] Ist es nun nicht höchst wahrscheinlich, dass Derjenige, der den Brief an die Tarsenser erdacht hat (nach H. Ignatius I[a]), auch den Philipperbrief ersann und jenem anfügte (vgl. Funk, Patr. ap. II[2] zu Philipp. Überschrift), dass also Ignatius I[a] und Ignatius I[b] identisch sind?" Wie schade, dass G[1], als er den Brief des Ignatius ad Tarsenses brachte, aber den Philipperbrief wegliess, von dieser höchsten Wahrscheinlichkeit noch nichts gewusst hat! Auch der Armenier hat den Philipperbrief, welchen er brachte, nicht dem Briefe an die Tarsenser, sondern dem letzten Briefe der Pentas, ad Heronem, als den allerletzten Brief des Ignatius angefügt. Von den Handschriften, welche auch hier das entscheidende Wort haben sollen, bleibt also für W. Koch nichts übrig als der codex Monacensis mit seinen gleichfalls die Ignatiusbriefe durcheinander würfelnden Genossen (Vatic. 859, Nydpruccianus, Constantinopolitanus), deren wüste Unordnung der codex Vatic. Regius von vorn herein vermeidet. Wer nicht von dem Vorurteile des unitarischen Pseudo-Ignatius befangen ist, muss es erkennen, dass nach dem entscheidenden Worte der Handschriften der die ursprüngliche Heptas des Ignatius durch neue Briefe ergänzende Pseudo-Ignatius seine Pentas mit dieser ursprünglichen Heptas (Ignatius I), nicht mit dem sie bearbeitenden

Pseudo-Ignatius (Ignatius II) verbunden hat, dass noch der 6. Ergänzungsbrief an die Philipper (Ignatius I[b]) anfangs mit Ignatius I verbunden ward, welchen G[2] durch Ignatius II ersetzte, aber noch nicht so zusammenmengte, wie es in dem Mischmasche des codex Monacensis und drei anderer Handschriften geschehen ist. So ist der zugleich unterschiebende und fälschende Ignatius, der unitarische Pseudo-Ignatius, handschriftlich entstanden.

II. Hat W. Koch diesen unitarischen Pseudo-Ignatius durch sachliche Gründe aufrecht erhalten?

Bei dem Ergänzer (Ignatius I[a]) habe ich (p. 349. 357) noch heidnische[1]), bei dem Bearbeiter (Ignatius II) schon christliche Kaiser wahrgenommen. W. Koch (S. 214) kann es nicht leugnen, dass Ant. XI, 2 der Kaiser, welchem die Christen nur mit Vorbehalt gehorchen sollen, und die Behörden, welche Anlass zum Vorgehen gegen die Christen suchen, noch heidnisch gedacht sind: *τῷ Καίσαρι ὑποτάγητε ἐν οἷς ἀκίνδυνος ἡ ὑποταγή· τοὺς ἄρχοντας μὴ ἐρεθίζετε εἰς παροξυσμόν, ἵνα μὴ δῶτε ἀφορμὴν τοῖς ζητοῦσι καθ' ὑμῶν ἀφορμήν.* Aber das soll „vom fingirten Standpunkt des Pseudo-Ignatius aus" begreiflich sein. In die heidnische Herrschaft zur Zeit des geschichtlichen Ignatius versetzt sich aber nicht zurück der Pseudo-Ignatius, welcher Smyrn. IX, 2. 3 nächst dem Bischofe des Kaisers Ehrung gebietet, *εἰρήνην καὶ εὐνομίαν τοῖς ἀρχομένοις πρυτανεύοντος.* W. Koch sagt: „Nicht ein Wort von einem christlichen Kaiser." Aber ein solches Wort dem Ignatius in den Mund zu legen, wäre doch gar zu ungeschickt gewesen. „Über die Religion des Kaisers wird dort keine Andeutung gemacht." Nicht einmal eine Andeutung sollte es sein,

---

[1]) W. Koch (S. 213) folgt einem leicht erkennbarem Druckfehler in meiner Ausgabe p. 348, Z. 9 v. u.: 271 (in welchem Jahre ja Clemens Alex. längst nicht mehr lebte) statt 211. Den Ignatius I[a] weise ich noch der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts zu. Gelegentlich berichtige ich noch einen Druckfehler: Ignat. II ad Magn. III p. 223, 24 *νἔγνω* statt *ἔγνων*.

dass die Christen dem Kaiser Ruhe und Frieden verdanken? Dass dieser Pseudo-Ignatius (II) wirklich unter einem christlichen Kaiser geschrieben hat, bestreitet ja auch W. Koch nicht. Verrät er aber in der Rolle des von einem heidnischen Kaiser ad bestias verurteilten Ignatius hier seine eigene Zeit unter einem den Christen Ruhe und Frieden gewährenden Kaiser, so sollte er diese Zeit dort verleugnet haben? Die Antiochener soll er in der Rolle des Märtyrers Ignatius ermahnt haben, dem Kaiser nur, wo es ungefährlich ist, zu gehorchen, die Behörden, welche Anlass gegen die Christen suchen, nicht zu reizen, dagegen die Smyrnäer soll er gemahnt haben, nächst dem Bischofe den Frieden und Gesetzlichkeit gewährenden Kaiser zu ehren. Mit gutem Rechte meine ich den Ignatius I[a] in der ersten Hälfte des dritten und den Ignatius II gegen Mitte des vierten Jahrhunderts unterschieden zu haben.

Seinen unitarischen Pseudo-Ignatius lässt W. Koch (S. 213 f.) auch bei den berücksichtigten oder gar genannten Irrlehren als Ergänzer sich in den Anfang des 3. Jahrhunderts zurückversetzen, als Bearbeiter (oder Fälscher) den Standpunkt des 4. Jahrhunderts behaupten. Der Ergänzer bezeichnet ad Mar. V, 1 als eine weitverbreitete Irrlehre die Leugnung des Leidens und der fleischlichen Erzeugung Christi, den schon von Ignatius bekämpften Doketismus. Vollständiger werden die Irrlehrer aufgezählt Tars. II, 1: *οἱ μέν, ὅτι Ἰησοῦς δοκήσει ἐγεννήθη καὶ δοκήσει ἐσταυρώθη καὶ δοκήσει ἀπέθανεν· οἱ δέ, ὅτι οὐκ ἔστιν υἱὸς τοῦ δημιουργοῦ· οἱ δέ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ἐπὶ πάντων θεός· ἄλλοι δέ, ὅτι ψιλὸς ἄνθρωπός ἐστιν· ἕτεροι δέ, ὅτι ἡ σὰρξ αὕτη οὐκ ἀνίσταται καὶ δεῖ τὸν ἀπολαυστικὸν βίον ζῆν καὶ μετιέναι.* Das sind Doketen, Marcioniten, Monarchianer patripassianischer und ebionäischer (artemonitischer) Art, endlich Auferstehungsleugner mit epikureischer Folgerung für die Lebensweise. Das Letzte ist doch eine geradezu heidnische Lehre, welche in der römischen Reichskirche des 4. Jahrhunderts nicht

Pseudo-Ignatius (Ignatius II) verbunden hat, dass noch der 6. Ergänzungsbrief an die Philipper (Ignatius I b) anfangs mit Ignatius I verbunden ward, welchen G² durch Ignatius II ersetzte, aber noch nicht so zusammenmengte, wie es in dem Mischmasche des codex Monacensis und drei anderer Handschriften geschehen ist. So ist der zugleich unterschiebende und fälschende Ignatius, der unitarische Pseudo-Ignatius, handschriftlich entstanden.

II. Hat W. Koch diesen unitarischen Pseudo-Ignatius durch sachliche Gründe aufrecht erhalten?

Bei dem Ergänzer (Ignatius I a) habe ich (p. 349. 357) noch heidnische[1]), bei dem Bearbeiter (Ignatius II) schon christliche Kaiser wahrgenommen. W. Koch (S. 214) kann es nicht leugnen, dass Ant. XI, 2 der Kaiser, welchem die Christen nur mit Vorbehalt gehorchen sollen, und die Behörden, welche Anlass zum Vorgehen gegen die Christen suchen, noch heidnisch gedacht sind: *τῷ Καίσαρι ὑποτάγητε ἐν οἷς ἀκίνδυνος ἡ ὑποταγή· τοὺς ἄρχοντας μὴ ἐρεθίζετε εἰς παροξυσμόν, ἵνα μὴ δῶτε ἀφορμὴν τοῖς ζητοῦσι καθ' ὑμῶν ἀφορμήν.* Aber das soll „vom fingirten Standpunkt des Pseudo-Ignatius aus“ begreiflich sein. In die heidnische Herrschaft zur Zeit des geschichtlichen Ignatius versetzt sich aber nicht zurück der Pseudo-Ignatius, welcher Smyrn. IX, 2. 3 nächst dem Bischofe des Kaisers Ehru..
gebietet, *εἰρήνην καὶ εὐνομίαν τοῖς ἀρχομένοις πρυτανε...*
W. Koch sagt: „Nicht ein Wort von einem chris...
Kaiser.“ Aber ein solches Wort dem Ignatius
Mund zu legen, wäre doch gar zu ungeschic...
„Über die Religion des Kaisers wird dort kei...
gemacht.“ Nicht einmal eine Andeutung

1) W. Koch (S. 213) folgt ...
fehler in meiner Ausgabe p. ...
ja Clemens Alex. längst nicht ...
weise ich noch der ersten H...
lich berichtige ich noch ...
p. 223, 24 *νἔγνω* statt ...

t verraten
hrhundert
erschollen
wie er es
boren und
. III, dass
t ist, das
Tars. VI.
en, wider-
Tars. VII.
Jahrhundert
do-Ignatius
IV u. s. w.
als Hunde,
nachahmende
ausgeht.
ehrer zu Grunde
bestimmtere Namen
1. 2; Philad. VI,
Simon, dessen Nach-
ll. XI, 1). Kleobios,
s 3. Jahrhunderts an-
VI, 8 dem Simon bei-
1, 3) als Kleobulos. Die
s ψιλὸς ἄνθρωπος war,
rall. XI, 1; Philad. VI, 3).
dte Monarchianer Theodotos
ebenden Auferstehungsleugner
d. VI, 6 den Namen der Niko-
sser des Ignatius-Briefes an die
gewandt hat. Alles Benennungen,
ngsbriefen noch nicht vorkommen.
ehre, welche erst in dem 4. Jahr-
kam, nennt dieser Pseudo-Ignatius
en. Er schreibt Trall. X, 4: ἀληθῶς
α σῶμα θεὸν ἔνοικον ἔχον, καὶ ἀληθῶς

einmal aufkommen, geschweige denn gefährlich werden konnte. Die christliche Irrlehre, zu welcher noch ebionäischer Monarchianismus und reiner Thnetopsychismus gehören, hat hier noch so nahe Fühlung mit dem Judentum und dem Heidentum, dass dieser Pseudo-Ignatius die Antiochener I, 2 ermahnt: *πᾶσαν ἑλληνικὴν καὶ ἰουδαϊκὴν ἀποῤῥίψαι πλάνην καὶ μήτε πλῆθος θεῶν ἐπεισάγειν* (was auch auf den gnostischen Äonen-Himmel bezogen werden konnte) *μήτε Χριστὸν ἀρνεῖσθαι προφάσει τοῦ ἑνὸς θεοῦ* (vgl. V, 1). Das Letztere kann sich doch nur auf solche Monarchianer beziehen, welchen Jesus *ψιλὸς ἄνθρωπός ἐστιν* (Tars. II, 1; Her. II, 3). W. Koch wendet ein (S. 213): „Passen die Worte nicht auch in den Mund eines Mannes, der zur Zeit der Arianer lebte?" Aber über die Ansicht von Jesu als blossem Menschen war Arius längst hinaus; er leugnete nur die volle Gottheit Christi, und was dieser Ignatius Ant. XIV, 1 (*ὁ ὢν μόνος ἀγέννητος*), Her. VI, 2 (*ὁ μόνος ἀγέννητος θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός*) schreibt, entspricht ganz der Lehre des Arius. Wäre Pseudo-Ignatius I[a] dem Arius so abgeneigt gewesen wie dem Artemon, so hätte ja die Ansicht Th. Zahn's u. A. von Pseudo-Ignatius als Semiarianer gar nicht aufkommen können. Dem Heron schreibt dieser Pseudo-Ignatius II, 2. 3: *εἴ τις ἀρνεῖται τὸν σταυρὸν καὶ τὸ πάθος ἐπαισχύνεται* (Doketismus lehrt), *ἔσται σοι ὡς ὁ ἀντίχριστος καὶ ἀντικείμενος . . . εἴ τις φαυλίζει τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας, οὓς ὁ κύριος παρὼν ἐπλήρωσεν, ἔσται σοι ὡς ὁ ἀντίχριστος* (dem bekannten Ausspruche Polykarp's über Marcion entsprechend)· *εἴ τις ἄνθρωπον λέγει ψιλὸν τὸν κύριον* (über welche Lehre man im 4. Jahrhundert längst hinaus war), *Ἰουδαῖός ἐστιν χριστοκτόνος*. Der Zeit nach ist schon das Auftreten Marcion's später als der Märtyrertod des Ignatius. Hat Pseudo-Ignatius nun jedenfalls nicht blos schon zur Zeit des Ignatius bestehende Irrlehren berücksichtigt, ist er aber in dieser Hinsicht nicht über den Anfang des 3. Jahrhunderts hinausgegangen, so ist nicht abzusehen,

weshalb er nicht auf diese Weise seine eigene Zeit verraten sollte. Gegen Irrlehren, welche mehr als ein Jahrhundert zurückliegen und bereits mehr oder weniger verschollen sind, bemüht und ereifert man sich doch nicht so, wie er es thut. Der Nachweisung, dass Jesus wirklich geboren und gestorben ist, widmet er das ganze Capitel Tars. III, dass er nicht der Gott über alles und Vater selbst ist, das Capitel Tars. V, nicht blosser Mensch, Capitel Tars. VI. Die Auferstehungsleugner, welche demgemäss leben, widerlegt und bezeichnet er als Esel und Hunde Tars. VII. Die Gegner der Gottheit Christi, welche im 4. Jahrhundert keine Rolle mehr spielten, widerlegt dieser Pseudo-Ignatius aus Moses, Propheten, Evangelisten Ant. II—IV u. s. w. Alle diese Irrlehrer bezeichnet er Ant. VI als Hunde, Schlangen, Drachen, Skorpionen, Menschen nachahmende Affen, was fast über einen Epiphanius hinausgeht.

Der Bearbeiter legt dieselben Irrlehrer zu Grunde wie der Ergänzer, aber er giebt ihnen bestimmtere Namen in den beiden Hauptstellen Trall. XI, 1. 2; Philad. VI, 2—6. Als den Urketzer nennt er Simon, dessen Nachfolger Menander und Basilides (Trall. XI, 1). Kleobios, welchen die frühestens der Mitte des 3. Jahrhunderts angehörende Didaskalie der Apostel VI, 8 dem Simon beigesellt, erscheint bei ihm (Trall. XI, 3) als Kleobulos. Die Verfechter der Lehre, dass Jesus *ψιλὸς ἄνθρωπος* war, heissen Ebion und Ebioniten (Trall. XI, 1; Philad. VI, 3). Dahin gehört auch der verwandte Monarchianer Theodotos (Trall. XI, 3). Die sittenlos lebenden Auferstehungsleugner erhalten Trall. XI, 2; Philad. VI, 6 den Namen der Nikolaiten, welchen der Verfasser des Ignatius-Briefes an die Tarsenser noch nicht angewandt hat. Alles Benennungen, welche in den Ergänzungsbriefen noch nicht vorkommen. Aber bei einer Irrlehre, welche erst in dem 4. Jahrhundert zur Sprache kam, nennt dieser Pseudo-Ignatius noch nicht den Namen. Er schreibt Trall. X, 4: *ἀληθῶς τοίνυν ἐγέννησεν Μαρία σῶμα θεὸν ἔνοικον ἔχον, καὶ ἀληθῶς*

ἐγεννήθη ὁ θεὸς λόγος ἐκ τῆς παρθένου σῶμα ὁμοιοπαθὲς ἡμῖν ἠμφιεσμένος. Dann Philad. VI, 6: *ἐάν τις ταῦτα μὲν ὁμολογῇ* (die Wahrheit der *ἐνσωμάτωσις* und des Leidens Christi), *καὶ ὅτι ὁ θεὸς λόγος ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατῴκει, ὢν ἐν αὐτῷ ὁ λόγος, ὥσπερ καὶ ψυχὴ ἐν σώματι, διὰ τὸ ἔνοικον εἶναι τὸν λόγον, ἀλλ᾽ οὐχὶ ἀνθρωπείαν ψυχήν, λέγῃ δὲ τὰς παρανόμους μίξεις ἀγαθόν τι εἶναι καὶ τέλος εὐδαιμονίας ἡδονὴν τίθηται, οἷος ὁ ψευδώνυμος Νικολαΐτης, οὗτος οὔτε φιλόθεος οὔτε φιλόχριστος εἶναι δύναται, ἀλλὰ φθορεὺς τῆς οἰκείας σαρκὸς καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ἁγίου πνεύματος κενὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ ἀλλότριος*. Mag man nun diesen bearbeitenden Pseudo-Ignatius mit Theodor Zahn für einen Semiarianer oder mit Funk für einen Apollinaristen halten, jedenfalls geht er mit dieser Streitfrage des 4. Jahrhunderts über den ergänzenden Pseudo-Ignatius (I[a]) hinaus und behauptet, dass der Gott-Logos anstatt des menschlichen Logos oder der menschlichen Vernunftseele in dem menschlichen, gleich dem unsrigen empfindenden Leibe eingewohnt habe.

Gegen den hinsichtlich der Irrlehren, wie ich meine, unverkennbaren Unterschied des ergänzenden und des bearbeitenden Pseudo-Ignatius spielt W. Koch (S. 214 f.) seinen Haupttrumpf aus auf dem Gebiete der kirchlichen Verfassung: „Hauptinstanz gegen die Annahme eines Ignatius I[a], der dem 3. Jahrhundert angehören soll, ist und bleibt aber Antioch. XII, 2 jene Stelle, wo die niederen Kirchenämter der *ὑποδιάκονοι, ἀναγνῶσται, ψάλται, πυλωροί, κοπιῶντες, ἐπορκισταί, ὁμολογηταί* aufgezählt werden.“ W. Koch findet schon diese Siebenzahl dem 3. Jahrhundert nicht entsprechend. Denn dann „dürften wir mit Sicherheit erwarten, dass auch die Didaskalia, die in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts verfasst wurde, und die auf die Kirchenämter zu sprechen kommt, solch eine ausführliche Aufzählung enthalte“. Die Didaskalie kommt aber überhaupt nur auf die höheren Kirchenämter, der Bischöfe, Presbyter und Diakonen, zu sprechen. Dass sie auch

niedere Kirchenämter kennt, lehrt II, 28 *εἰ δὲ καὶ ἀναγνώστης ἐστί*, und wenn sie II, 57 einen der Diakonen an der Kirchenthür stehen lässt, um die Eingegangenen zu schauen, so wird sie auch gegen die Entlastung der Diakonen durch Anstellung eigener *θυρωροὶ* nichts gehabt haben. Das eigene Amt der *ὁμολογηταὶ* ist jedenfalls zu Hause in der vorconstantinischen Zeit und konnte später nur als altes Erbstück fortbestehen (vgl. meine Ausgabe p. 349). Aber wenn in dem Briefe die Totengräber *οἱ κοπιῶντες* genannt werden, so folgt nach W. Koch unwiderleglich, dass er vor dem 4. Jahrhundert nicht verfasst ist. Die Kleriker, welche hier *κοπιῶντες* genannt werden, seien ja, wie ich selbst zugebe, nirgends erwähnt vor dem Gesetz des Jahres 357 (Cod. Theodos. XVI, 2, 15). Ich soll es übersehen haben, dass es hier gerade auf den Ausdruck *κοπιῶντες* ankomme, welcher sich vor 357 nirgends finde.

Kommt es gerade auf den Ausdruck an, so kann ich sofort erwidern, dass in dem Gesetze von 357, welches übrigens in dem codex Theodosii nicht XVI, 5, 7 steht, sondern XIII, 1, 1: clericos excipi tantum, qui Copiatae appellantur, doch nicht das Participium *οἱ κοπιῶντες*, sondern das Substantivum *οἱ κοπιαταὶ* bestätigt wird. Vom Jahre 361 heisst es XVI, 2, 15: Clerici vero vel hi, quos Copiatas recens usus instituit nuncupari. Dazu Epiphanius fid. 21: *κοπιαταὶ οἱ τὰ σώματα περιστέλλοντες τῶν κοιμωμένων.* Sind wir nun sicher, dass das niedere Kirchenamt der Totengräber um 357 und 361 den neuen Namen der *κοπιαταὶ* erhalten hatte, und dass Pseudo-Ignatius ad Antiochenos bereits diese erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts eingeführte Benennung voraussetzt? Da ist doch mancherlei zu erwägen.

1) Was bedeutet der Name? Nach griechischem Sprachgebrauche sind *οἱ κοπιῶντες* die Ermüdenden, Entkräfteten oder auch Überdrüssigen. Wie kam man dazu, gerade die Totengräber, welche zur Zeit Diokletian's *οἱ*

νεκροτάφοι hiessen (s. m. Ausg. p. 362), als Ermüdete oder auch Überdrüssige zu bezeichnen? Der neutestamentliche Sprachgebrauch würde sich Abmühende, sich Abarbeitende ergeben, aber nicht gerade auf solche Arbeit wie Totenbestattung führen, sondern weit allgemeiner zu verstehen sein, wie Röm. XVI, 12: *ἀσπάσασθε Τρύφαιναν καὶ Τρυφῶσαν τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ.*

2) Herr D. J. Dräseke, welchen ich in dieser Sache befragte, macht mich darauf aufmerksam, dass bei Pseudo-Ignatius, ad Ant. c. XII, p. 190, 1 sq. nach jedem *ἀσπάζομαι* der Artikel steht, ausgenommen l. 14. 15 bei den 7 niederen Kirchenämtern, und doch auch hier bei dem 5. Amte (*τοὺς κοπιῶντας*). Ist dieser Gruss an die niederen Kirchenbeamten etwa ein späterer Einschub? Entbehrlich sind ja die Worte: *ἀσπάζομαι ὑποδιακόνους, ἀναγνώστας, ψάλτας, πυλωρούς, τοὺς κοπιῶντας, ἐξορκιστάς, ὁμολογητάς.* Für ihre Ausstossung als einer späteren Zuthat spricht auch das unmittelbar Folgende: *ἀσπάζομαι τοὺς φρουροὺς τῶν ἁγίων πυλώνων, ὄντας ἐν Χριστῷ διακόνους.* Wer diese kirchlichen Portalwächter (wie Diakonen) grüsst, kann doch nicht eine Zeile vorher schon kirchliche Thürhüter unter anderen niederen Kirchenbeamten gegrüsst haben. Nach Ausstossung des Grusses an 7 niedere Kirchenbeamte gewinnen wir auch den wesentlichen Einklang dieses Pseudo-Ignatius mit der Didaskalie der Apostel II, 57 p. 279 graece bei Lagarde: *τῶν δὲ διακόνων εἷς προσμενέτω ταῖς προσφοραῖς τῆς εὐχαριστίας, ἕτερος δὲ ἔξω στηκέτω πρὸς τὴν πύλην θεώμενος τοὺς εἰσιόντας, ἔπειτα ὅτε πρόσεστε ὑμεῖς* (episcopi), *ὁμοῦ διακονείτωσαν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.*

3) Sollte dieser Pseudo-Ignatius gleichwohl die Totengräber als *τοὺς κοπιῶντας* gegrüsst haben, so würde er nur eine bei Christen üblich gewordene Bezeichnung angewandt haben, welche von den Kaisergesetzen 357 und 361 unabhängig ist. In der Urkunde aus Diokletian's Zeit liest A. Deissmann (Theol. LZtg. 1901, 12, Sp. 364):

τοῖς καλοῖς καὶ πιστοῖς ἐξ αὐτῶν τῶν νεκροτάφων, den Trefflichen und Gläubigen von den Totengräbern selbst. Zu Anfang des 4. Jahrhunderts hiessen also im Morgenlande die Totengräber, unter welchen es schon christliche gab, noch *νεκροτάφοι*, im Abendlande wohl fossores, vespillones. Für Gemeinschaften rein christlicher Totengräber mag bei Christen schon früher die Benennung *οἱ κοπιῶντες* (*ἐν κυρίῳ*) aufgekommen sein[1]), welche dann unter dem christlichen Kaiser Constantius (337—361) in substantivischer Fassung auf die staatskirchlichen Leichenbestatter übertragen ward. Nicht auf die Benennung selbst (zumal im Participium), sondern lediglich auf ihre staatskirchliche Aneignung bezieht sich auf alle Fälle der „recens usus" in dem Gesetze aus dem letzten Jahre des Kaisers Constantius. Ein unwiderleglicher Beweis, dass der Pseudo-Ignatius der ersten 5 Ergänzungsbriefe (I[a]) nicht vor dem 4. Jahrhundert geschrieben haben könne, sind also die *κοπιῶντες* als Totengräber keineswegs, zumal da sie ihm, wie Dräseke urteilt, schwerlich angehören.

Am schwierigsten ist es, den unitarischen Pseudo-Ignatius aufrecht zu erhalten, bei dem Briefe an die Philipper, welcher sich selbst als den spätesten Brief des seinem Ziele schon ganz nahe gekommenen Märtyrers darstellt und in den Handschriften als Eindringling in der Corpus Ignatianum erscheint. Seine stilistische Verschiedenheit von den 5 anderen Ergänzungsbriefen hat Dräseke in meiner Ausgabe p. 353 sq. so dargelegt, dass sie auch von W. Koch in der Hauptsache nicht bestritten werden kann. Die unleugbare Verschiedenheit sucht dieser daraus zu erklären, dass Pseudo-Ignatius die einfache Schreibart seiner 5 ersten Ergänzungsbriefe in dem sechsten (an die Philipper) vertauscht habe mit kunstvoller Rhetorik, weil er die wichtigen Themata von der Einheit der Kirche,

---

1) Wohl mit Rücksicht auf den *κοπετὸς* bei der Bestattung Act. VIII, 2, auf das *κόπτεσθαι τινα*, jemanden betrauern. Wurden etwa deshalb *οἱ κοπτόμενοι* als Christen genannt *οι κοπιῶντες*?

von der wahren Menschheit und Gottheit Christi behandeln wollte. Wie aber dieser Philipperbrief den gefangenen Ignatius auf seinem Todeswege weiter führt als die Heptas und Pentas seiner Briefe, so führt er auch über den in der Pentas (I[a]) und selbst in der bearbeiteten Heptas (II) erkennbaren Stand der Irrlehre nicht unwesentlich hinaus und erweist seine eigenartige Stellung. Bei Ignatius I[a] ist eine Hauptirrlehre der auferstehungsleugnerische Hedonismus, welchem Ignatius II den Ketzernamen des Nikolaitismus gegeben hat. Den asketischen Gegensatz kennt Ignatius I[a] noch kaum, wenn er den Hero c. I ermahnt, nicht masslos zu fasten, und IV, 2 belehrt, dass gesetzliche Geschlechtsvermischung nicht abscheulich sei. Ignatius II verwirft Philad. VI, 4 schon die Behauptung, dass die geschlechtliche Vermischung und Kinderzeugung Verderben und Befleckung sei. Aber erst Ignatius I[b] eifert gegen die Teufelslehre, dass die Geschlechtsglieder selbst schändlich und sogar die Geburt der Jungfrau Maria zu verwerfen sei. Philipp. IV, 3 *τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν περικόπτειν, τὴν φύσιν αὐτὴν διαβάλλειν ὡς μυσεράν*, lat.: qui mortem putant vocare virginis generationem, circumcidere ipsam naturam et diffamare quasi odiosam. V, 1 *τί περικόπτεις τὴν γέννησιν τῆς κοινῆς* (communem L[2]) *τῶν ἀνθρώπων φύσεως*; VI, 1 *τί. δὲ κακίζεις τὴν φύσιν τῆς παρθένου καὶ τὰ μόρια ἀποκαλεῖς αἰσχρά*; VII, 2 *τὸν Χριστὸν ἐξαιρῶν τῆς γεννήσεως*. Die Steigerung dieser Irrlehre zum Äussersten ist nicht zu verkennen. Mit Ignatius II berührt sich Ignatius ad Philippenses allerdings auch in der christologischen Frage nach dem Verhältnis der Gottheit des Logos zu Seele und Leib Christi. In dieser Hinsicht lehrt Ignatius II, wie wir oben (S. 371 f.) gesehen haben, Trall. X, 4, dass der von Maria geborene Leib Gott zum Einwohner hatte (*σῶμα θεὸν ἔνοικον ἔχον*); ferner Philad. VI, 6, „dass der Gott Logos in einem menschlichen Leibe wohnte (*κατῴκει*), in ihm seiend der Logos (was doch nur heissen kann: in ihm die Stelle des mensch-

lichen Logos, der Vernunftseele vertretend), wie die Seele im (menschlichen) Leibe, weil Einwohner war der Logos" (*διὰ τὸ ἔνοικον εἶναι τὸν λόγον*), „aber nicht eine menschliche Seele", sondern nur ein gleich dem unsrigen empfindender Leib. Lehrt so auch Ignatius ad Philippenses? Schon III, 1. 2 geht er aus von Joh. I, 14: *ὁ λόγος γὰρ σὰρξ ἐγένετο (ἡ γὰρ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον) καὶ ἐγεννήθη ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς λόγος μετὰ σώματος ἐκ τῆς παρθένου ἄνευ ὁμιλίας ἀνδρός.* Dann V, 2 *τί παράνομον λέγεις τὸν τῇ φύσει ἄτρεπτον, τί παράνομον λέγεις τὸν νομοθέτην τὸν ἀνθρωπείαν ψυχὴν ἔχοντα; ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ τέλειος ἄνθρωπος, οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ κατοικήσας.* Da wird dem fleischgewordenen Logos mit vollständiger Menschheit auch eine menschliche Seele zugeschrieben, aber seine Einwohnung in einem Menschen verworfen, Beides in schneidendem Gegensatze gegen Ignatius II. Gleichwohl versucht W. Koch (S. 225 f.), den Ignatius ad Philippenses mit Ignatius ad Trall. X, 4 zu vereinbaren, indem er die Einwohnung Gottes in dem Leibe Christi aus Philad. VI, 6 zu erklären sucht, „nämlich ein *σῶμα*, das vom *λόγος* belebt ist *ὡς ψυχὴ ἐν σώματι* [wie wenn die Seele im Leibe nicht belebend, sondern belebt wäre!]. Er [Pseudo-Ignatius ad Philadelphenos] meint jedoch nicht ein Einwohnen der ganzen göttlichen Person im *σῶμα*, wie es allerdings in Philipp. V, 2 bekämpft ist. M. a. W.: Trall. X, 4 und Philad. VI, 6 weisen auf eine apollinaristische Denkart des Ignatius II hin; Philipp. V, 2 schliesst diese nicht aus, weil hier die Anfänge des Nestorianismus bekämpft sind." Man denke: Pseudo-Ignatius ad Trall. et Philad. soll lehren, nicht *πᾶν τὸ πλήρωμα* (Kol. I, 19) habe in Christo eingewohnt, sondern nur eine Portion des Gott-Logos, was meines Wissens durchaus nicht apollinaristische Denkart ist. Eine unvollständige Gottheit des Logos in dem Leibe Christi, welcher auch eine unvollständige Seele in unserem Leibe entsprechen würde! Von einer Gott-Logos-Portion in einem menschlichen Leibe

Christi sagt aber Pseudo-Ignatius ad Philippenses nichts, und von einer Seelen-Portion in ihm weiss er erst recht nichts, da er im Griechischen Christo eine menschliche Seele zuschreibt und ihn ausdrücklich ein vollständiger Mensch geworden sein lässt. Vollends gegen die Anfänge des Nestorianismus, welcher die vollständige Menschheit Christo so entschieden behauptete, ohne an eine unvollständige Gottheit des in Christo einwohnenden Logos nur zu denken, sollte Pseudo-Ignatius ad Philippenses seine Ansicht von einer Gott-Logos-Portion in Christo, deren Behauptung ihm übel bekommen sein würde, zurückgehalten und Christi vollständige Menschheit, welche auf dieser Seite nachdrücklichst verfochten ward, geltend gemacht haben? Das begreife, wer es kann! Nein, nach dem griechischen Texte steht der Pseudo-Ignatius ad Philippenses in einem unlösbaren Widerstreite gegen den Pseudo-Ignatius ad Trallianos et ad Philadelphenos.

Anders steht es mit Pseudo-Ignatius ad Philippenses nach dem lateinischen Texte, welchen W. Koch auffallender Weise hier gar nicht herbeigezogen hat. Da lesen wir III, 1. 2: „Verbum enim caro factum est et inhabitavit in ea. Sapientia namque aedificavit sibi domum (Prov. IX, 1)· et factum est sicut homo deus verbum cum corpore, quod suscepit ex virgine, non ex collocutione scilicet aut semine viri.“ [1]) Die Einwohnung des

[1]) Auch Ignatius II hat Prov. IX, 1 herbeigezogen und beglaubigt die Lesart des Lateiners, da er auf sie gleichfalls die im griechischen Texte V, 2 verworfene Einwohnung des Logos in dem Fleische Christi stützt, ad Smyrn. II, 2: *οὐκοῦν ὁ λόγος ἐν σαρκὶ ᾤκησεν. ἡ σοφία γὰρ ἑαυτῇ ᾠκοδόμησεν οἶκον· ὁ λόγος τὸν ἐκείνου ναόν, λυθέντα ὑπὸ τῶν χριστομάχων Ἰουδαίων, ἀνέστησεν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.* Aber auch über die Einwohnung des Logos in dem Fleische Christi geht Ignatius ad Philippenses latine hinaus, indem er sich mehr an Joh. I, 14 hält und das Fleisch des Logos als das Gewordensein eines „sicut homo“ ohne menschliche Seele (V, 2) versteht. Die menschliche Seele soll keinen Bestand haben neben der Gottheit des Logos. Dieser wird im Fleische Mensch, Gott-Mensch, nicht Gott

göttlichen Logos in dem Fleische Christi erkennt also auch der lateinische Pseudo-Ignatius ad Philippenses an, aber er bezeichnet den Leib Christi nicht als gleich mit dem unsrigen empfindend (wie Trall. X, 4), nennt ihn (wie im Griechischen) ein Gebäude der göttlichen Weisheit oder des Logos und sagt aus, dass der fleischgewordene Logos „wie ein Mensch" ward. Der Anerkennung der Einwohnung des göttlichen Logos im Fleische Christi entspricht die lateinische Fassung von Philipp. V, 2: „Quid iniquum vocas dominum gloriae, illum videlicet natura immutabilem? quid sine lege dicis legislatorem, qui non humanam animam habuit? verbum enim caro factum est, verbum homo, sed non in homine." Die dem griechischen Texte widersprechende Verneinung einer menschlichen Seele Christi [1]) entspricht der Ansicht des Pseudo-Ignatius ad Philadelphenos, mit welchem auch das Fehlen des im Griechischen behaupteten *τέλειος* vor *ἄνθρωπος* übereinstimmt. In dem Fehlen des verneinten *κατοικήσας* stimmt der lateinische Pseudo-Ignatius ad Philippenses mit sich selbst (III, 1) überein. Aber darin weicht auch er von Ignatius II ad Philad. ab, dass er den göttlichen Logos auch als Menschen seine unwandelbare Gottheit bewahrt haben lässt. Keine Einwohnung des Logos in einem unvollständigen Menschen, dessen fehlende Vernunftseele der göttliche Logos selbst ersetzt, kein communis homo (IX, 1). Die Menschheit Christi ein Gebäude der göttlichen Weisheit oder des Logos selbst, begründet in dem

---

in einem Menschen, womit die blosse Einwohnung des göttlichen Logos im Fleische, der Keim des Nestorianismus, im Grunde schon monophysitisch aufgehoben wird.

[1]) Dass der Lateiner hier das Ursprüngliche bewahrt hat, lehren schon die beiden Verneinungen in dem vorhergehenden und in dem nachfolgenden Satze (*ἄτρεπτον* und *οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ*), zwischen welchen eine Verneinung nicht fehlen darf. Auch am Schluss von II, 3 wird die überdies durch eine griechische Hs. bestätigte Lesart des Lateiners (*οὔτε εἰς ἕνα τριώνυμον οὔτε εἰς τρεῖς ὁμοτίμους*) das Richtige bieten.

Schoosse der Jungfrau, himmlischer Herkunft, wie dieser Ignatius denn auch I, 2. II, 2 mit nachdrücklicher Hervorhebung der Einheit des eingeborenen Sohnes begonnen hat. Da ist keine Stelle für eine menschliche (also unvollkommene) Seele Christi. Auch der Leib Christi kann in den 40 Tagen des Fastens und könnte fortdauernd seiner Gleichbedürftigkeit mit dem unsrigen in Speise und Trank entäussert werden (IX, 4). So unterscheidet sich Pseudo-Ignatius ad Philippenses auch in dem lateinischen Texte wesentlich von dem Pseudo-Ignatius, welcher die ursprüngliche Heptas der Briefe bearbeitet hat, und giebt sich wenigstens als einen Zeitgenossen des Apollinarios von Laodicea zu erkennen.

Mit dem rüstigen katholischen Repetenten aus den Kreisen des hochgeehrten F. X. Funk habe ich wohl schon genug gefochten[1]) und die Vorhersagung eines anständigen Recensenten meiner Ignatius- und Polykarp-Ausgabe, dass der von mir entdeckte trinitarische Pseudo-Ignatius nur ein kurzes Leben haben werde, bereits hinreichend widerlegt. Wunderbar ist es, dass die schreckliche Unordnung, in welcher der allgemein anerkannte Pseudo-Ignatius durch die vor 1857 bekannten Handschriften vorlag, keinen einzigen Herausgeber irre gemacht hat an der Zusammengehörigkeit dieser Pseudo-Ignatiana, dass diese wüste Ordnung auch keinen der auf A. R. M. Dressel[2]) folgenden Herausgeber stützig gemacht hat, und dass die schon 1644 von James Usher bemerkte Eigenart des pseudoignatianischen Philipperbriefes, welcher noch genauere Untersuchung verdient, bei keinem späteren Bearbeiter Anerkennung gefunden hat.

---

[1]) Manches, wie den Vorgang von Mar. ad Ign. II, 2—IV, 2 vor Ignatius II ad Magn. III, 2—6, halte ich für keiner Rechtfertigung bedürftig.

[2]) A. R. M. Dressel hat 1857 wenigstens eine von jener Unordnung zu Anfang freie Handschrift (Cod. Vat. Reg. 36) bekannt gemacht.

XX.

Neue Beiträge zur Geschichte des 40jährigen Waffenstillstandes zwischen dem Christentum und dem antiken Staat seit 260.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn.

Wenn ich nach Jahren wieder einmal auf diesen hervorragend bedeutsamen Gegenstand zurückkomme, so veranlasst mich hierzu erstlich und vor Allem die Rücksicht auf die inzwischen zu Tage getretenen erfreulichen Ergebnisse der protestantischen Forscher Adolf Harnack und A. Klostermann. Andererseits habe ich mich aber auch mit einem seit einiger Zeit diesseits und jenseits der Vogesen vom Ultramontanismus auf den Schild gehobenen klerikalen Kirchenhistoriker auseinanderzusetzen. Paul Allard besitzt auf dem Gebiete der römischen Christenverfolgungen die gründlichste Kenntnis des Quellenmaterials, eine löbliche Vertrautheit mit der neueren Litteratur — wichtigeren neueren deutschen Forschungen gegenüber versagt freilich sein Wissen zuweilen recht empfindlich —, auch verfügt er über eine glänzende Darstellungsgabe, aber mehr kritischer Sinn wäre unserem Franzosen zu wünschen: Gegenüber den kirchlichen Quellen, auch den getrübten, bekundet er durchweg eine Befangenheit, die an einen Cardinal Baronio und dessen Nachbeter gemahnt. Nur da schreibt er verdienstlich, wo die klerikale Tendenz naturgemäss zurücktritt.

I. Kaiser Gallienus und das Christentum.

Gleich an der Schwelle der mehr als 40jährigen Friedensära der Christenheit zwischen Gallienus und Diocletian (260 bis etwa 302) tritt uns die grundlegende Streitfrage entgegen: War diese „pax“ principiell verschieden von den früheren Ruheepochen (180—193 bezw. 197 oder gar 202, 212—235, 238—249), mit anderen Worten, waren die Euseb. hist. eccl., ed. Dindorf., VII. 13. 22. 23 bezeugten christenfreundlichen Acte des Gallienus schon förmliche Toleranz- und Schutzedicte, etwa wie später das Galerius'sche von 311, die dann, abgesehen von der letzten Zeit Aurelian's (Ende 274/75), auch von den Nachfolgern des Gallienus bis zu den Anfängen der letzten grossen Verfolgung als die Norm des gegen die Anhänger Jesu zu beobachtenden Verfahrens aufrecht erhalten wurden, oder bedeuteten jene duldsamen Massnahmen nicht die Bewilligung der Rechte einer „religio licita et adscita“, so dass also unsere Friedensepoche sich in nichts grundsätzlich von den früheren Ruhezeiten unterscheidet? Im ersteren Sinne habe ich selbst früher wiederholt Anlass genommen, die hochbedeutsame Streitfrage zu entscheiden, namentlich in den beiden Artikeln „Christenverfolgungen“ (F. X. Kraus'sche R.-E. I, Liefg. 3 [Freiburg i. Br. 1880], S. 215—288, S. 241 B ff.) und „Die Toleranzedicte des K. Gallienus“ u. s. w. (Jahrbücher f. prot. Theol. 1877, IV, S. 616—630), nach dem Vorgang von Neander (Allg. Gesch. der christl. Religion, Bd. I, Abt. 1 [1825], S. 217), Döllinger (Gesch. der christl. Kirche I[a] [1833], S. 159), Th. Preuss (Kaiser Diocletian, S. 136 f.) u. A. Zuletzt haben P. Allard (Hist. des persécutions III, Paris 1887, II. L'édit de Gallien, S. 162—173; le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose, Paris 1897, chap. III, § 6; La paix de Gallien, S. 110—113) und Kaulen (Wetzer u. Welte, [kath.] Kirchenlexikon, 2. A. V, Freiburg i. Br. 1888, Art. Gallienus, S. 72—74)

diese Auffassung vertreten. Meine Annahme wurde indess bekämpft von F. Chr. Baur (Das Christentum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte I, Tübingen 1853, S. 430), Hunziker (Zur Regierung und Christenverfolgung Diocletians u. s. w., S. 143), Th. Keim (Aus dem Urchristentum [1878], S. 130 u. 130 f. Anm. 1), F. X. Kraus (Zusätzliche Bemerkung zu meinen „Christenverfolgungen" a. a. O. S. 243 A) und neuerdings von Ad. Harnack (Art. Kaiser Gallienus, Prot. R.-E., 3. A. VI, Leipzig 1899, S. 353 ff.). Letzterer richtet seine Polemik ausschliesslich gegen meinen bereits 1877 erschienenen Aufsatz „Die Toleranzedicte" u. s. w., übersieht vollständig, dass ich inzwischen mich schon längst habe eines Besseren belehren lassen, schon zweimal die Gallienus-Frage im zweiten Sinne beantwortet habe (vgl. meine Aufsätze, Die angebliche Christenverfolgung unter Kaiser Claudius II., Zeitschr. f. w. Theol. XXVII, 1 [S. 38—84], V, S. 63—71; Kirche und Staat . . . 249—284, Jahrbücher f. protest. Theol. 1890, S. 35—39).

Sehen wir uns zunächst Gallienus' christenfreundliche Gesetze näher an, und legen wir uns vor Allem die Frage vor: Was hat denn dieser Fürst eigentlich zu Gunsten der Zukunftsreligion verfügt? Sein Vater Valerian hatte in systematischer Befehdung der Kirche in einem ersten Decret vom August 257 den Christen bei Todesstrafe das Betreten ihrer religiösen Versammlungsorte (conventicula, *τόποι θρησκεύσιμοι*), also die Abhaltung ihres Gottesdienstes und den Besuch der Cömeterien, untersagt und die Conventikel, sowie die Friedhöfe dem kaiserlichen Fiscus als Eigentum zugesprochen (vgl. Dionys von Alexandrien gegen Germanus bei Eus. hist. eccl. VII, c. 10 [Worte des ägyptischen Statthalters Aemilianus!], acta proconsularia s. Cypriani Carthag. c. 1, bei Ruinart, acta mart., Regensburg 1859, S. 261 f. [Worte des afrikanischen Proconsuls Paternus!] und Eus. h. e. VII c. 13). Ausserdem ordnete der Imperator zwar allgemeinen

Opferzwang an, aber auf die Weigerung, zu opfern, stand zunächst noch nicht Todesstrafe, sondern äusserstenfalls Verbannung, selbst für überzeugungsfeste Bischöfe (vgl. acta s. Cypriani c. I und Dionys a. a. O.). Ende Juli oder Anfang August 258 war aber ein zweites, ungleich schärferes Edict Valerian's ergangen [1]). Diese Verfügung verrät einerseits unzweideutig den auf die Vernichtung des Christentums gerichteten Plan des Herrschers, andererseits zeugt sie aber von dem Streben des Augustus, unnützes Blutvergiessen zu vermeiden. Freilich soll auch unerschütterliche Christen von Stand, Senatoren und Ritter, die Todesstrafe der Enthauptung treffen, aber erst, nachdem man versucht hat, durch Deportation und Gütereinziehung ihren Sinn umzustimmen. Dagegen wird gegen christliche Frauen (matronae) auch im äussersten Falle blos auf Verbannung und Verlust des Vermögens erkannt, und auch die standhaften Christen im Palast sollen nicht hingerichtet, sondern als Leibeigene den kaiserlichen Domänen überwiesen werden.

Gallienus' christenfreundliche Gesetzgebung beschränkt sich darauf, diese beiden harten Decrete seines Vaters aufzuheben, jede Behelligung der Christen entschieden zu verbieten und den Gläubigen die sog. loca ecclesiastica, soweit es anging, wieder zurückzugeben. Auffallend ist dabei nur, dass sich der Kaiser in seinem Edict wiederholt ausdrücklich an die Bischöfe wendet — Harnack erblickt hierin zutreffend nur einen Beleg für das thatsächliche Ansehen des Episkopats —, die Christenheit unter den Schutz seines Prätorialpräfecten stellt und — zum ersten Mal — schwerwiegende kirchenfeindliche Verfügungen ausdrücklich zurücknimmt. Übrigens rescribirte Gallienus gleich bei Beginn seiner Alleinherrschaft (260) zu Gunsten der Anhänger Jesu, sobald das traurige Schicksal seines von den Persern gefangenen Vaters in Rom be-

[1]) Vgl. S. Cypriani Carthag. epist. 80 Successo fratri, ed. Guil. Hartel, Wiener Corpus III, 2, Vindob. 1871, p. 839 sq.

kannt geworden (s. Eus. h. e. VII c. 13). Der Wortlaut dieses Edictes ist verloren gegangen, wir lernen aber seinen wesentlichen Inhalt aus einem weiteren Rescript kennen, welches der Imperator schon 261 an die ägyptischen Bischöfe richtete. Im Orient, zumal in Ägypten und Syrien, hatte nämlich der Usurpator Macrianus, der bekannte moralische Urheber des Valerian-Sturmes (vgl. Dionys an Hermammon bei Eus. h. e. VII c. 10), selbst nach dem Sturze Valerian's die Christenhetze fortgesetzt, und so konnten die dortigen Anhänger Jesu natürlich erst nach dem baldigen Untergang dieses Fürsten aus Gallien's christenfreundlicher Haltung Vorteil ziehen. Eus. VII, 13 hat uns das specielle Edict aufbewahrt, wodurch Valerian's Sohn die Wirkungen seines allgemeinen Decretes auch auf Ägypten ausdehnte. Gallienus richtete auch noch an andere Bischöfe ein Rescript ähnlichen Inhalts, betreffend die Rückgabe der confiscirten christlichen Grabstätten; es wird Eus. l. c. ganz kurz gekennzeichnet. Das Schreiben des Bischofs Dionysius von Alexandrien an Hermammon (bei Eus. VII, 22. 23), welches noch bei Lebzeiten des duldsamen Kaisers verfasst wurde, gedenkt nur im Allgemeinen mit Anerkennung seiner Christenfreundlichkeit; er heisst da u. A. im Vergleich mit seinem Vater: „ὁ δὲ ὁσιώτερος καὶ φιλοθεώτερος."

Dass Gallienus' Christenrescripten nicht die Bedeutung einer legalen Anerkennung der Kirche als „religio licita" innewohnen kann, erhellt erstlich und vor Allem aus dem schon von Baur mit Fug betonten Umstand, dass weder Aurelian noch Diocletian vor Unterzeichnung ihrer Verfolgungsedicte einer „rescissio legum" bedurften. Der derb zugreifende „restitutor orbis", dieser Haudegen, kommt hier freilich weniger in Betracht; darf man doch, wie wir weiter unten sehen werden, sogar einigem Zweifel Raum verstatten, ob das von ihm geplante Christenedict überhaupt ergangen ist. Von um so grösserer Bedeutung dürfte aber in dieser Hinsicht sein, dass die Bedenken

Diocletian's, dieses klugen, vorsichtigen, staatsmännisch veranlagten Herrschers, gegenüber dem christenfeindlichen Drängen des Galerius und seine zögernden Massregeln vor dem Palastbrand von Lactanz (Mortes, ed. Sam. Brandt, c. 11) mit einiger Genauigkeit mitgeteilt werden. Dafür, dass Valerian's Nachfolger nur scheinbar der christlichen Kirche die Legalität in perpetuum verliehen, hat F. X. Kraus (Zusätzliche Bemerkung zu meinen „Christenverfolgungen" a. a. O. S. 243 A; vgl. auch seinen Artikel „Fraternitas" in derselben R.-E. I, S. 539 f.) in unmittelbarer Polemik gegen mich selbst schon längst ein weiteres zutreffendes Argument beigebracht; es heisst da: . . . „Dass Gallienus principiell die Gesetzgebung Trajan's und Septim Sever's beseitigt und das Christentum als religio licita anerkannt habe, kann ich nicht zugeben. Der Verfasser übersieht in seiner ganzen Darstellung die Bedeutung der in der Ecclesia fratrum von den Christen imitirten Collegia tenuiorum . . . und der damit gegebenen Möglichkeit eines legalen kirchlichen Besitzes der Coemeterien und loca sacra. In den Gallienus vorausgehenden Verfolgungen waren diese Coemeterien, weil sie zugleich als Cult- und Versammlungsort benutzt worden, mit Beschlag belegt worden. Gallienus gab sie den Christen einfach zurück, ohne irgend welche Verfügung über die Legalität der christlichen Religion als solcher zu treffen"...

Einen dritten, an sich schon entscheidenden Grund macht Harnack a. a. O. gegen die Überschätzung der Christenrescripte Gallien's geltend; er meint: Bedeuten sie wirklich die Legalität der Kirche, so darf sich kein einziges auf Befehl der Behörden des Gallienus stattgefundenes Martyrium nachweisen lassen. Nun erzählt aber Eus. h. e. VII, 15, selbst nach bereits erfolgter Publication der Christenedicte des Gallienus, als allenthalben sonst Friede herrschte, sei zu Caesarea in Palästina ein vornehmer und reicher Christ Namens Marinus, der sich um die Stelle eines

Centurio bewarb, infolge einer Denunciation verhaftet und auf Befehl des heidnischen Richters blos wegen seines Glaubens enthauptet worden. Allard (Hist. des persécut. III [1887], S. 179. 182) will diesen Glaubenskampf dem übelbelasteten Usurpator Macrianus auf's Kerbholz schreiben, aber Euseb's lebhafte Betonung des sonst überall herrschenden Friedens (für die Christen) („*Κατὰ τούτους εἰρήνης ἁπανταχοῦ τῶν ἐκκλησιῶν οὔσης, ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης Μαρῖνος . . . τὴν κεφαλὴν ἀποτέμνεται*") schliesst diesen Notbehelf aus und giebt Harnack's Auffassung Recht, wonach Marinus erst nach Beseitigung Macrian's auf Befehl der Behörden des Gallienus, natürlich ohne dessen Vorwissen und Zustimmung — ich füge hinzu: auf Grund der alten Trajan-Instruction —, für seine religiöse Überzeugung geblutet hat.

Gallienus' christenfreundliche Gesetzgebung hat sich also nach obigen Ausführungen auf Folgendes beschränkt: Er verlieh keineswegs der Kirche die Rechte einer „religio licita et adscita"; das geschah erst 311 durch das Galerius'sche Toleranzedict. Der Sohn Valerian's schuf blos Remedur gegenüber der nächsten Vergangenheit, cassirte die beiden Verfolgungsdecrete seines Vaters und ordnete auch die Rückgabe der confiscirten religiösen Versammlungsorte (conventicula) und Grabstätten (Coemeterien) an, und die letztere Massregel war nur ein Act ausgleichender Gerechtigkeit gegenüber den Christen in einer Angelegenheit, die nach heidnisch-antiker Anschauung mit der Religion als solcher nichts zu thun hatte.

Die Beweggründe von Gallien's immerhin hervorragend christenfreundlicher Haltung bezeichnet Harnack a. a. O. nicht unzutreffend als „dunkel" und will sie mit Fug vor Allem nicht auf etwaige Gleichgültigkeit gegen die Staatsreligion zurückführen. In der That: Gallienus hat, wie aus seinen überaus zahlreichen Münzen — bei Eckhel, Doctrina numorum Pars II, vol. VII, Vindobonae 1797, S. 389—418; Henry Cohen (Descript.

des monnaies impériales IV, Paris 1860, pl. XVII zwischen p. 346 u. 347, pl. XVIII zwischen p. 432 u. 433, Text p. 346—456) beschreibt 865 Münzen des Gallienus! — erhellt, allen möglichen antiken Gottheiten überreichliche Ehren erwiesen. Eckhel zählt die Götter auf, die auf den Gallienus-Münzen am häufigsten vorkommen: Aesculapius, Apollo (a. a. O. S. 395 f.) . . . Diana, Hercules, Janus (S. 396 f.), Juno, Jupiter (S. 397 f.), Liber, Luna, Mars, Mercurius (S. 398 f.), Minerva, Neptunus (S. 399), Serapis, Sol, Vulcanus (S. 400)! Allard (Hist. III, S. 162 ff.) legt zur Erklärung der Christenfreundlichkeit des Kaisers einen ganz besonderen Wert auf den Einfluss seiner Gemahlin Salonina [1]) und des mit Beiden befreundeten, gleichfalls christenfreundlichen neuplatonischen Philosophen Plotinus [2]). Aber mit Recht wendet Harnack ein, das alles reiche nicht aus; am wahrscheinlichsten hätte die Rücksicht auf die beispiellose Notlage des Reiches den Imperator vor einem neuen Bürgerkrieg, hervorgerufen durch eine neue Christenverfolgung, zurückscheuen lassen. Ich möchte noch darauf verweisen, dass Valerian selber in seinen ersten Regierungsjahren (253—257) seinem Sohn und Mitregenten das Beispiel der Christenfreundlichkeit gegeben hat. Nach Dionys an Hermammon bei Eus. h. e. VII, 10 hatte Valerian die Christen längere Zeit auffallend begünstigt, mehr sogar als ein Alexander Severus

[1]) Salonina war gewiss überaus christenfreundlich, aber aus ihren Münzen mit der Aufschrift „Augusta in pace" lässt sich nicht so leicht, wie Allard a. a. O. S. 164 f. Note 4 anzunehmen scheint, auch der formelle Übertritt der Kaiserin folgern.

[2]) Vgl. Porphyrius vita Plotini c. 12 = Plotini opp. ed. Creuzer I, Oxonii 1835, p. LXIII: *„Ἐτίμησαν δὲ τὸν Πλωτῖνον μάλιστα καὶ ἐσέφθησαν Γαλιῆνός τε ὁ αὐτοκράτωρ καὶ ἡ τούτου γυνὴ Σαλωνῖνα . . ."* und die richtige Erklärung dieser Stelle durch Arthur Richter, Neuplatonische Studien, Halle 1862, zweiter Abschnitt VII, S. 82. Erst später, seit dem diocletianisch-constantinischen Zeitalter, erscheint der Neuplatonismus, vertreten u. A. durch einen Hierokles, als eine entschieden christenfeindliche Macht.

und Philippus Arabs, so dass seine spätere harte Verfolgung den peinlichen Eindruck der mangelnden Folgerichtigkeit auch beim Sohne hervorrufen musste.

II. Die angebliche Christenverfolgung des Kaisers Claudius II. Gothicus (268—270) noch einmal.

Allard (Hist. III, S. 196—212; Le christianisme etc., Paris 1897, S. 113) wärmt auf's Hartnäckigste wieder die Fabel von dem angeblichen Claudius-Sturm auf. Hist. III, S. 200 f. Anm. 1 wirft er mir Todtschweigen dieser Christenhetze in meinem Artikel „Christenverfolgungen", S. 241, vor. Ich erwidere: In dieser fast 5 Jahrhunderte umfassenden Studie musste ich auf Kürzungen bedacht sein und konnte mich unmöglich auf die längst abgethane sog. Claudius-Frage einlassen. In „Le christianisme" etc. S. 113 Note 2 meint er: „Doutes peu [??] fondés de Görres sur réalité historique des principaux martyrs de cette persécution, Jahrbücher f. prot. Theol. 1891, Nr. 1". Ich antworte: Allard beobachtet, um per fas et nefas eine stattliche Claudius-Verfolgung herauszubekommen, ein unerfreulich harmonistisches, durchaus unkritisches Verfahren. Er lässt, zumal im Jahre 269, während der Abwesenheit des wackeren Siegers von Naïssus auf der Balkanhalbinsel zur Bekämpfung der grimmen Goten, den Senat sein Mütchen an Hunderten von verhassten Christen, den Freunden des ihm gleichfalls verhassten Gallienus, kühlen. Er giebt die späte Abfassung der betreffenden Martyreracten zu und lässt doch, um möglichst viele Blutzeugen retten zu können, einen geschichtlichen Kern zu!! Bei diesem sauberen Verfahren kann er sich freilich auf einen Baronius, ja sogar in gewissem Sinne auf Das berufen, was Th. Keim in sehr unglücklicher Stunde über die Claudius-Frage geurteilt hat (Aus dem Urchristentum, S. 130 f. u. Anm. 4 das.). Aber schon längst habe ich in Überein-

stimmung mit Antonio Pagi (Critica in Baronii annales I, S. 282 ad a. Chr. 268, Nr. VI. VII; ad a. 269, Nr. II), Sam. Basnage (Ann. pol.-eccles. II, S. 420 f., Nr. III) und Josef Langen, Römische Kirche I, S. 365 u. Note 1 das.) nachgewiesen, dass der angebliche Claudius-Sturm nur durch die gefälschten Acta s. Laurentii, Mariae et Marthae und ähnliche „Quellen“ bezeugt ist und zudem zum authentischen Quellenmaterial (Lactanz, Eusebius, Anonymus Valesii, Hieronymus, Sulpicius Severus und Orosius) im schroffsten Widerspruch steht (s. meinen von Allard gar nicht berücksichtigten Aufsatz „Die angebliche Christenverfolgung unter Claudius II“, Ztschr. f. wiss. Theol. XXVII = 1884, S. 37—84). Merkwürdiger Weise schweigt sich Allard über das hochauthentische Epitaph der Severa, die nach der Meinung des Jesuiten Lupi im November 269 in Abwesenheit Claudius' II. zu Rom für ihren Glauben geblutet haben soll, völlig aus. Es ist übrigens keine Martyrer-, sondern eine einfache Grabinschrift: statt martura (martyris) ist zu lesen **mortua** (s. meinen „Claudius II.“, S. 79—84).

Zum Schluss dieser Studie ein paar Proben der Allard'schen Kritik: Ganz treuherzig entnimmt er den Bollandisten (Acta Sanctor., Januar. III, S. 214 ff.) die Mitteilung, 260 [!] Christen seien allein an der via Salaria dem Claudius-Sturm erlegen (Hist. III, S. 202: . . . „l'immolation de deux cent soixante chrétiens“ . . .)! Weiter gelten ihm die anrüchigen acta Laurentii als ernst zu nehmendes Document (S. 203 u. Note 4, S. 203 f.)! Endlich beruft er sich (S. 206 u. S. 397 ff., Appendice J.) mit Emphase auf die von Di Rossi veröffentlichten „acta ss. Martanae et Valeriae, obgleich hier die Rede ist von einem allgemeinen Christenedict Claudius' II.: „Exierat enim edictum, ut nullus auderet emere neque vendere panem neque haurire aquam, nisi prius sacrificaret“!!

Man muss staunen, dass Allard sich nicht auch den

ungeheuerlichen Th. Keim'schen Satz (a. a. O.), wonach die christliche Kirche mit Rücksicht auf Constantin die Claudius-Verfolgung „vertuscht" hat, den ich in meinem „Claudius II." a. a. O. S. 58—63 widerlegt habe, zu eigen macht. Ohne Zweifel hat unser Franzose, in der einschlägigen deutschen neueren kirchengeschichtlichen Litteratur nimmer sattelfest, sich einen solchen „wertvollen" Bundesgenossen entgehen lassen. Übrigens verhält sich die neueste Forschung gegenüber der angeblichen Verwandtschaft Claudius' II. mit der constantinischen Dynastie sehr skeptisch. Nicht mit Unrecht; ist sie doch nur durch Trebellius Pollio, den Biographen des Siegers von Naïssus, ein paar gallische Panegyristen (um die Wende des 3. Jahrhunderts), sowie durch den Anonymus Valesii bezeugt, also durch Quellen, die zu Gunsten des constantinischen Hauses einseitig befangen sind. Da die Gallienus-Rescripte, wie wir gesehen haben, den Gläubigen über die Regierungsdauer dieses Augustus hinaus keinerlei Schutz boten, so **konnten** immerhin einzelne sehr wenige Christen auch unter Claudius II. auf Grund der vergilbten alten Gesetzgebung namentlich als „sacrilegi" oder „maiestatis rei" processirt werden (vgl. Ad. Harnack, Art. Christenverfolgungen, Protest. R.-E., 3. A. III, Leipzig 1897, S. 823—828). Über diese Möglichkeits-Blutzeugen findet sich indes im echten Quellenmaterial nicht die geringste Spur; unter den überaus zahlreichen Claudius-Opfern der getrübten Überlieferungen, an deren Geschichtlichkeit Allard mit krampfhafter Unkritik festhält, sind sie aber sicher nicht zu suchen.

III. Die Aurelian-Frage und die neueste Litteratur.

Erst kurz vor seiner Ermordung (Mitte März 275) beschloss der „restitutor orbis", nachdem er 270 ff. die Reichseinheit durch glänzende Kriegsthaten wiederher-

gestellt hatte, gleichsam zur „Krönung des Gebäudes", die Christen blutig zu verfolgen. Euseb. h. e. VII c. 30 leugnet (um 326) jede Aurelian-Verfolgung; er erzählt, die Vorsehung hätte ihm nicht einmal zur Unterzeichnung seiner Edicte die Zeit gegönnt; der Kaiser wäre schon vorher durch Mördershand umgekommen. Daraufhin stellt A. Klostermann in seinem gründlichen Artikel „Aurelianus, römischer Kaiser . . . und angeblicher Christenverfolger" (Protest. R.-E., 3. A. II, S. 285—287) nach dem Vorgang von Jos. Langen (Röm. Kirche I, S. 365) und Aubé (L'Église et l'État de 249—284, S. 466—473) jede Wirkung der christenfeindlichen Absichten des Imperators in Abrede, auch das wirkliche Ergehen eines Edicts, aber nur deshalb, weil er, genau so wie Langen und Aubé, der entscheidenden Quellenstelle, Lactanz (Mortes, ed. Sam. Brandt, c. 6), nicht ganz gerecht wird. Der „christliche Cicero", der sein Büchlein schon etwas früher schrieb, spätestens 315, fast unmittelbar nach dem ersten Krieg zwischen Constantin und Licinius (Herbst 314), berichtet: „Aurelianus qui esset natura vaesanus et praeceps . . ., tamen . . . iram Dei crudelibus factis lacessivit. Verum illi ne perficere quidem, quae cogitaverat, licuit, sed protinus inter initia sui furoris exstinctus est. Nondum ad provincias ulteriores cruenta ejus scripta pervenerant, et jam Coenofrurio, qui locus est Thraciae, cruentus ipse humi jacebat, falsa quadam suspicione ab amicis suis interemptus." Aus folgenden drei Gründen ziehe ich hier den Verfasser der „Mortes" dem Eusebius vor: 1. Beide Autoren sind eifrig bemüht, die Ohnmacht des am Abend seiner ruhmvollen Laufbahn christenfeindlichen Herrschers gegenüber dem Willen der göttlichen Vorsehung darzuthun. 2. Lactanz ist etwas älter als der Bischof von Cäsarea. 3. Und vor Allem: Ersterer, insofern er im bithynischen Nicomedia seine „Mortes" verfasste, war dem Schauplatz der Aurelian-Verfolgung näher als Eusebius, der palästi-

nensische Autor. Die „provinciae ulteriores“ hat man nicht von Rom aus zu rechnen, sondern vom südöstlichen Thracien aus, wo sich Aurelian kurz vor seiner Ermordung befand. In das nicht allzu fern vom südöstlichen Thracien gelegene Bithynien sind ohne Zweifel die „edicta cruenta“ noch gelangt, aber nicht mehr in das allzu ferne Palästina. Auf diese Weise erklärt sich am angemessensten der kleine Unterschied in den Berichten der beiden kirchlichen Quellen.

Allard (Hist. III, S. 213 ff.; vgl. auch Le christianisme, S. 113 f.) erörtert zunächst in breitspuriger, wenig Neues bietender Manier (S. 213—229) „la religion d'Aurélien“, insbesondere seinen Fanatismus für den Sonnengott. Dann erzählt er (S. 230—261) in einer Weise „la persécution d'Aurélien“, die zurückgebliebene Kirchenhistorie bedeutet. Natürlich genügt ihm der massvolle Lactanz'sche Bericht, der höchstens einige wenige Aurelian-Opfer zulässt, in keiner Weise. Gierig hastet er, ein blinder Nachbeter eines Baronius, Tillemont und anderer Curialisten, nach den zahlreichen Denkmälern der getrübten Tradition. Er giebt freilich den „schlechten“ Charakter, die späte Abfassung der meisten Actenstücke zu; aber indem er gleichwohl willkürlich einen geschichtlichen Kern annimmt, rettet er Hunderte von angeblichen Aurelian-Martyrern in den Hafen der Kirche. Um speciell Raum zu schaffen für die zahlreichen apokryphen gallischen Opfer des Aurelian-Sturmes, rechnet er die „provinciae ulteriores“ oder genauer den Ausgangspunkt dieser Verfolgung nicht vom südöstlichen Thracien, sondern von Gallien aus und datirt gar den Erlass des Aurelian-Edictes schon auf den Sommer 274 (Hist. III, S. 233 ff.)!!

Hist. III, S. 247—251 erweist Allard den gefälschten, erst frühestens dem 5. Jahrhundert angehörenden, Acten der hl. Mustiola und ihrer Genossen, die zu Chiusi in Toscana das Martyrium erlitten haben sollen, viel zu viel Ehre; er meint: „Sans être originaux,

les Actes des saints Félice, Irénée, Mustiola procèdent vraisemblablement soit d'une tradition demeurée très précise, soit d'un document plus ancien" (S. 247). Dass die Mustiola in den Acten „eine nahe Verwandte Claudius' II." heisst (Nr. 3: „Matrona nobilissima Claudii consobrina", Nr. 4: et „quia audierat eam de gente esse Claudii imperatoris, misit" etc.), macht unserem Kirchenhistoriker keine Beschwerden; er findet in dieser Notiz naiver Weise sogar einen Vorzug der Acten: „On admettra difficilement que ce détail ait été inventé par le passionnaire. Il aide à dater les Actes" (Hist., S. 249, Note 1)!! Ich erwidere: Die Erwähnung naher Verwandter oder gar Nachkommen christenverfolgender oder doch heidnischer Kaiser in der nur durch trübe Quellen aufbewahrten späteren Überlieferung ist, mögen jene Personen nun zum Christentum übergetreten und sogar Martyrer geworden sein — dies ist meistens der Fall — oder nicht, insofern sie dem älteren echten Quellenmaterial entweder ausdrücklich widerspricht oder doch durch dasselbe sich nicht nachweisen lässt, einmal stets ein an und für sich schon entscheidendes Kriterium der Unechtheit der betreffenden Traditionen und zweitens, wenigstens fast immer, zugleich auch ein untrügliches Kennzeichen der Ungeschichtlichkeit der fraglichen Angehörigen heidnischer Imperatoren; einzig und ausschliesslich die Christlichkeit eines Teiles der flavischen Familie, wenigstens des Consuls Flavius Clemens und der Flavia Domitilla, ist ausreichend bezeugt (s. die Beweise in meinem „Claudius II.", Abschn. I a. a. O. S. 37—53). Was speciell die Mustiola betrifft, so schweigt sich Trebellius Pollio, Claudius [II.], c. 13, ed. Herm. Peter, wo er ausführlich der Familie des „Gothicus" gedenkt, über sie aus.

An dem angeblichen Massenmartyrium von 50 Soldaten zu Porto nimmt Allard (Hist., S. 251) natürlich keinen Anstoss! Baronius und seine Nachbeter, darunter leider

auch unser Franzose (Hist., S. 258—260), lassen auch den heiligen Mamas von Caesarea Cappadociae als Aurelian-Martyrer gelten, aber lediglich auf Grund seiner gefälschten Acten und der hieraus abgeleiteten Berichte der Menologien der griechischen Kirche. Mamas ist einer der gefeiertsten Heiligen des Orients. Aber nur sein Martyrium, nicht die Zeit desselben ist schon durch die berühmten Cappadocier Gregor von Nazianz und Basilius von Cäsarea bezeugt.

Um schliesslich auch etwas zum Lobe des französischen Kirchenhistorikers zu sagen, so erkenne ich gern an, dass er wenigstens nicht den Papst Felix I. (sed. 28. Dec. 269 bis 22. oder 30. Dec. 274) zum Aurelian-Blutzeugen macht, und zwar weil er im Liberianischen Katalog nur in der „Depositio episcoporum“ und nicht in der „Dep. martyrum“ vorkommt (Hist., S. 243 f. 244 Note 1 . . . „il est douteux que ce pape ait péri de mort violente“; vgl. Franz Görres, Die Martyrer der aurelianischen Christenverfolgung, Jahrb. f. protest. Theol. VI (S. 449 bis 494) A § 2, Felix I., S. 457—461).

IV. Kaiser Probus (reg. 276—282) und das Christentum.

Neue Forschungen.

Die Bollandisten (Acta Sanct. Boll. s. 19. Sept., Sept. tom. VII, S. 9 ff.), Baronius (Mart. Rom. s. 19. Sept., S. 596), Tillemont (Mémoires IV², S. 740—743), Stadler, Heiligen-Lexikon V, S. 568 f.), C. H. = Charles Hole (Art. Trophimus, Dictionary of Christ. Biography IV, S. 1055 A), Potthast (Bibl. hist. II², Berlin 1896, S. 1609), Aubé (L'Église et l'État de 249—284, S. 486—492) und Allard (Hist. III, S. 278—293) versetzen in die Regierungszeit des dritten vortrefflichen Soldatenkaisers aus dem illyrischen Dreieck zwischen der Adria und dem ägäischen Meer, M. Aurelius Probus (in das Jahr 277/78 bezw. 282) das Martyrium der

kleinasiatischen (phrygischen) Christen Trophimus, Sabatius und Dorymedon. Aber erstens stützt sich diese Erzählung nur auf trübe Quellen, auf die Menologien (vgl. z. B. Menolog. Sirleti [elftes Jahrh.!], s. 19. Sept., S. 469) und zweifache Acten. Dieses Heiligenleben ist aber in beiden Recensionen gefälscht; denn sowohl die aus der Märchenfabrik des Simeon Metaphrastes herrührenden (bei Surius, s. 19. Sept.) als auch die angeblich besseren bollandistischen Acten (Acta SS. Boll. s. 19. Sept., S. 9—33; vgl. Aubé a. a. O. S. 486 f. Anm. 1) enthalten zwei an sich schon entscheidende Kriterien der Unechtheit, zunächst die Angabe, Probus hätte ein allgemeines Edict gegen die Christen erlassen, und dann sprechen beide Recensionen von mehreren Kaisern zur Zeit des Kaisers Probus [sic!] (vgl. Aubé a. a. O. S. 492 Note 1). Weiter steht die Erzählung der Acten in schroffstem Widerspruch mit den authentischen Quellen (Lactant., Mortes c. 6. 7, Eus. h. e. VII c. 30, VIII c. 4). Die fragliche Trias von Blutzeugen hat also sicher mit Kaiser Probus nichts zu schaffen. Sollte sie trotz alledem, was sehr unwahrscheinlich, existent sein, so ist sie entweder einer früheren oder besser einer späteren Periode, etwa der diocletianischen Vierherrschaft, zuzuweisen.

Die Art und Weise, wie sich Aubé (a. a. O. S. 486 ff.) mit dem angeblichen Probus-Martyrium auseinandersetzt, beruht auf dem leidigen harmonistischen Verfahren und verträgt sich nicht mit der Würde eines rationellen Historikers. Ähnliches lässt sich leider auch von Allard sagen. Auf dem richtigen Wege ist er nur, insofern er Probus' kühle Zurückhaltung gegenüber der Staatsreligion in Gegensatz stellt zur fanatischen Frömmigkeit Aurelian's und demgemäss jede allgemeinere Christenhetze für die Regierungszeit des Ersteren ablehnt: „Rien ne fait croire que Probus, assez indifférent aux questions religieuses, tout entier aux choses de la guerre, puis aux travaux

matériels de la paix, se soit préoccupé d'aggraver ou d'adoucir le sort des chrétiens. Le temps lui aurait manqué, s'il en avait eu l'envie. Dans ses discours, dans ses messages, Probus prononce à peine le nom des dieux: que l'on compare cette sécheresse à la fervente piété d'Aurélien!" (Hist. III, S. 292 Note 2.) In der That begegnen uns auf den Münzen des Probus (bei Eckhel, Doctr. num. pars II, vol. VII, p. 500—507, und Henry Cohen, Monnaies . . . sous l'emp. rom. VI, II. édit, Paris 1886, p. 252—348) nicht allzu viele Spuren ostentativer Huldigung für die alten Olympier. Wir finden da wohl den Hercules, Mars, Sol, Minerva und den Jupiter (conservator) vertreten. Um so unbegreiflicher ist, dass Allard trotz der beiden fundamentalen Fehler der Acten die drei phrygischen Martyrer gleichwohl viel zu bestimmt auf die Regierungszeit gerade des Probus datirt (S. 292): „Malgré la maladroite mention d'un édit . . . les faits racontés par eux [les Actes] confirment le témoignage négatif des autres documents, et obligent à reconnaitre qu'il n'y eut point de persécution sous Probus, mais seulement, ici ou ailleurs, des incidents comme ceux auxquels les membres de l'Église restaient de tout temps exposés."

XXI.

Zu Georgios Gemistos Plethon.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Mit der schriftstellerischen Hinterlassenschaft des letzten platonischen Philosophen des hellenischen Volkes, der zugleich, wie das ja seine Stellung mit sich brachte, auch Theologe war, sich aus irgend einem sachlichen oder

sprachlichen Grunde zu beschäftigen, dürfte, wenn es gelingt, über den gegenwärtigen Stand der hier ihrer Lösung harrenden Fragen auch nur ein wenig hinauszukommen, für die beiden Seiten der in jenem einen Manne verkörperten Wissenschaft immer fruchtbringend sein. In einer in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (XIX, S. 265 bis 292) erschienenen Abhandlung „Georgios Gemistos Plethon“ habe ich an der Hand der besonders in Betracht kommenden philosophischen und theologischen Schriften Plethon's ein Bild von dem Lebenswerke dieses Mannes entworfen und die Gründe aufgezeigt, warum dasselbe scheitern musste. Für den grossen Fehlschlag seines Versuchs, eine hauptsächlich aus dem Platonismus heraus entwickelte neue Religion an Stelle der christlichen zu setzen, müssen in erster Linie seine Menschenfurcht und seine schwächliche Gesinnung verantwortlich gemacht werden, die ihn bestimmten, während seines ganzen langen Lebens ein doppelzüngiges, dem Christentum gegenüber unwürdiges, unverkennbar feindseliges Verhalten zu beobachten. Daneben verdienen seine Bemühungen um die Herbeiführung geordneter, gesunder Zustände im Peloponnes, um die sittliche Wiedergeburt seines ganzen Volkes und vor allem die von ihm allein mit Erfolg ins Werk gesetzte Wiedererweckung des Platonismus im Abendlande unumwundene Anerkennung. Der Weg zur Gewinnung der in der genannten Abhandlung niedergelegten Ergebnisse führte u. a. durch die beiden trefflichen, in kurzen Zügen bereits die sittlichen und religiösen Gedanken der späteren Hauptschrift, der „Gesetze“ (*Νόμοι* oder *Νόμων συγγραφή*) enthaltenden Denkschriften „Über die Angelegenheiten im Peloponnes“, welche Plethon im Jahre 1415 an Kaiser Manuel II. und seinen Sohn Theodoros richtete, sodann durch Plethon's Abhandlung „Über den Ausgang des h. Geistes“ vom Jahre 1448[1]).

[1]) Plethon's Hauptwerk liegt vor in der schönen Ausgabe

In beiden Schriften ist der Standpunkt des Verfassers der eines Mannes der alten Zeit. Die äusseren Umstände, die ihm den Griffel in die Hand drücken, sind die der lebendigen Gegenwart, die seiner Zeit. Plethon hat dieselben Verhältnisse in Staat und Gesellschaft vor Augen, die in Mazaris' gleichzeitiger „Hadesfahrt“ eine so düstere Beleuchtung erfahren, einem Schriftwerk, das doch unzweifelhaft innerhalb der byzantinischen Litteraturgeschichte gewürdigt werden muss, wie es auch thatsächlich bisher geschehen ist; dieselben kirchlichen Verhältnisse sind es, die Plethon ebenso wie andere vielgenannte Zeitgenossen nötigen, auch seinerseits in der niemals zur Ruhe gekommenen Frage nach dem Ausgang des h. Geistes das Wort zu ergreifen. Auf Platon zurückgewandt ist das Auge des greisen Byzantiners; aus seiner Philosophie stammen die Grundgedanken in den Denkschriften wie in den „Gesetzen“; in der Waffenrüstung der alten Kirche schreitet er in der theologischen Schrift einher. Beide könnten, wie das bei Werken byzantinischer Schriftsteller so häufig beobachtet und bei Streitfragen über Zeit und Verfasser derselben zum Ausdruck gekommen ist, um Jahrhunderte früher verfasst sein, wenn bei jener nicht der Kaiser Emanuel (Manuel II. Paläologos, 1391—1425) und sein Sohn, der Despotes Theodoros, in der Aufschrift ständen, bei dieser Zeit und Veranlassung uns nicht genau überliefert bezw. bestimmbar wären. Das äussere Gepräge reiner Sachlichkeit ist bei beiden so stark, dass Plethon in der theologischen Schrift, um von dieser zuerst zu reden, dem lateinischen Dogma die hellenische Theologie in einer Weise gegenüberstellt, dass wir uns um

---

Alexandre's: *Πλήθωνος Νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα*, Paris 1858, in ihrem Anhange eine ganze Reihe zeitgenössischer Schriften, u. a. die „Über den Ausgang des h. Geistes“, S. 300—311. Die Denkschriften gab A. Ellissen heraus in Text und Übersetzung in der 2. Abteilung des 4. Teiles seiner „Analekten der mittel- und neugriechischen Litteratur“, Leipzig 1860.

Jahrhunderte zurückversetzt glauben. Wenn er dort von der hellenischen Theologie behauptet, sie lasse deshalb die Kinder des höchsten Gottes von verschiedenem und zwar geringerem Wesen und Göttlichkeit sein, „weil sie sich auf keinen anderen als gerade diesen Satz stützt, dass, wo die Kräfte verschieden sind, auch die Substanzen verschieden sind, indem sie den grössten Unterschied findet zwischen der Kraft des durch sich selbst Seienden und der Kraft des durch anderes Seienden“ [1]): so könnte das ohne weiteres in den Zeiten der brennenden christologischen Streitigkeiten, im 4. oder 5. Jahrhundert geschrieben sein. Aber freilich, im weiteren Verlauf seiner Erörterungen stützt sich Plethon, oder thut wenigstens so, auch auf die Grundsätze der kirchlichen Theologie, wie er sie im Gegensatz zur hellenischen nennt, die, wie es immer augenscheinlicher wird und durch einen Vergleich mit den betreffenden Ausführungen in den „Gesetzen“ unmittelbar bewiesen werden könnte, durchaus nicht die der Alten, sondern nur seine eigene ist. Ähnlich steht es mit Plethon's Ausdrucksweise in den Denkschriften. Ich meine da die berühmte Stelle im 15.—17. Capitel der ersten, die von den Mönchen handelt. „Was die Leute betrifft,“ erklärt er (Ellissen a. a. O. S. 50 ff. bezw. S. 95 ff.), „die ihr Leben, wie sie sagen, in geistlichen Betrachtungen hinbringen (*τοῖς δὲ φιλοσοφεῖν μὲν φάσκουσι*), und die unter diesem Vorwande auf einen richtigen Anteil am Staatsgute Anspruch machen, so kommt ihnen meines Erachtens nichts davon zu.“ Er weist diese Ansprüche nachdrücklichst zurück, da jene Menschen „nichts dafür leisten, nur den Staat schädigen und sich selbst ein müssiges,

---

[1]) **Alexandre** a. a. O. S. 303: *Ἑτέρας δ' οὖν θεότητός τε καὶ οὐσίας ὑποδεεστέρας τοὺς τοῦ ἀνωτάτω Θεοῦ παῖδας ἥ γε Ἑλληνικὴ θεολογία ποιεῖ, οὐδενὶ ἄλλῳ ἢ ἐκείνῳ ἐπερειδομένη τῷ ἀξιώματι, ὡς ὧν αἱ δυνάμεις διάφοροι, καὶ αὐτὰ ἂν εἴη ταῖς οὐσίαις διάφορα, κρίνουσά τε μεγίστην δυνάμεως διαφορὰν τὴν τοῦ αὐτοῦ δι' αὑτὸ ὄντος πρὸς τὸ δι' ἕτερον ἤδη ὄν.*

drohnenartiges Leben bereiten, ohne auch nur die geringste Scham darüber zu empfinden (ἀργὴν καὶ κηφηνώδη ἕξιν σφίσιν αὐτοῖς κατασκευάζοντας καὶ οὐδ' αἰσχυνομένους ἐπὶ τῷ τοῦ πράγματος αἰσχρῷ)." Auch dies könnte erheblich früher geschrieben sein; weist doch der von den Mönchen gebrauchte klassische Ausdruck „Philosophie treiben" (φιλοσοφεῖν) in die alten Zeiten christlicher Kirche zurück.

Der von Plethon hier gegen das Mönchtum geführte Schlag, den man ihm kirchlicherseits nie verzieh und dessen blosses Aussprechen für jeden anderen als den wegen seiner Milde und Weisheit berühmten Richter und begünstigten Rat des Kaiserhauses, verhängnisvoll gewesen sein würde, hat zur Folge gehabt, dass die beiden geistvollen, in klassischem Griechisch geschriebenen Schriften fast völlig unbekannt und unbeachtet blieben. Zum ersten Male erscheinen sie, die zweite am Schluss verstümmelt, 1575 als Anhang zur ersten Ausgabe des Stobäos von Canterus in Antwerpen, dann sinken sie wieder in die ihnen einst durch mönchischen Groll bereitete Vergessenheit zurück. Ellissen gebührt das Verdienst, sie wieder hervorgezogen und auf Grund einer Florentiner Hs. in seinen „Analekten" 1860 zum zweiten Male, und zwar nunmehr vollständig, zugleich mit einer geschickten deutschen Übersetzung herausgegeben zu haben. Mit Recht hat er sich über die Thatsache ereifert, dass fast 300 Jahre vergehen mussten, ehe die Denkschriften in den Kreis des allgemeinen Schrifttums eintraten. „Wiewohl das sachliche Interesse der Plethon'schen Denkschriften in neuerer Zeit von namhaften Historikern wohl erkannt und nachdrücklich hervorgehoben wurde, hat doch," so bemerkt er (a. a. O. S. 29) nicht ohne Bitterkeit, „bis jetzt keiner der zunächst berufenen, in der tausend- und abertausendmaligen Reproduction der alten Classiker so unermüdlichen Meister, Genossen und Handlanger der ‚hohen Philologie' sich herablassen mögen, eine der eigentümlichsten

und merkwürdigsten Urkunden über die geistige Verschmelzung Alt- und Neugriechenlands durch eine neue Ausgabe, geschweige denn durch eine Übersetzung, allgemein zugänglicher zu machen." Wenn Krumbacher (Byz. Litt.-Gesch.[2], S. 19. 429; vgl. a. a. O. Ehrhard, S. 120) die philosophischen Schriften Gennadios' und Plethon's, in denen sie über Aristotelismus und Platonismus mit einander stritten und dadurch das Abendland den Unterschied beider erkennen lehrten, Plethon insbesondere begeisterte Liebe zu Platon erweckte, — als ausserhalb des Rahmens seiner Darstellung der Geschichte der byzantinischen Litteratur fallend bezeichnete, so hätten doch damit die, ebenso wie Mazaris' „Hadesfahrt", in echt byzantinischen, noch nicht zum Humanismus hinüberleitenden Verhältnissen wurzelnden Denkschriften Plethon's nicht unbeachtet bleiben sollen. Vielleicht wären wir dann schon im Besitz einer neuen, allgemeiner zugänglichen Ausgabe, welche diese Schriften gerade durchaus verdienen.

Günstiger ist es anderen kleinen Schriften Plethon's ergangen. Ich meine aber nicht die zahlreichen, grösstenteils noch nicht veröffentlichten, erklärenden und textbessernden Auszüge aus griechischen Geschichtschreibern, Geographen, Naturforschern und Metrikern, deren Anfertigung mit Lehrzwecken zusammenhängen und deren Abfassung somit vielleicht in die ersten Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts, die Zeiten friedlicher Lehrthätigkeit Plethon's in Sparta (Misithra) fallen mag. Auch das kalendarische Werk, das unter der Aufschrift *Μηνῶν καὶ ἐτῶν τάξεις καὶ ἡμερῶν ἀπαρίθμησις* angeführt wird, dürfte nicht hierher gehören, da es offenbar ein Capitel aus Plethon's Hauptwerk, den „Gesetzen", ist. Genannt zu werden verdient aber ein, wie es den Gelehrten, die sich bisher damit befasst, scheinen wollte, selbständigeres geographisches Werk über Thessalien[1]). Hier wie bei dem sogleich

[1]) Bei Gass, Gennadius und Pletho, Breslau 1844, S. 30 Anm. b

zu nennenden, gleichfalls selbständigeren geschichtlichen Werke, möchte es nicht überflüssig sein, nach der wahrscheinlichen Zeit der Abfassung zu fragen. Dass Plethon gerade Thessalien geographisch zu behandeln unternahm[1]), darf sicher, statt auf irgend eine gelehrte Augenblicksstimmung, auf einen bestimmten äusseren Grund zurückgeführt werden. Ich denke an das Jahr 1413, in welchem der edle und friedliebende Sultan Mohammed I., teils um sich gegen die furchtbaren Tartareneinfälle in das osmanische Reich zu behaupten, teils um den durch jahrelangen Bruderzwist im eigenen Hause erschütterten Frieden zu befestigen, durch Vertrag dem Kaiser Manuel II. Paläologos den Peloponnes, d. h. den osmanischen Teil desselben und Thessalien überliess. War des Kaisers Sohn Theodoros, der Despotes in Misithra, auch nicht im Stande, des Peloponnes sich soweit zu bemächtigen, so mochten die Hoffnungen der Paläologen, durch den wiedergewonnenen Besitz von Thessalien das Reich zu seinem vormaligen Glanze zurückzuführen, damals besonders freudig aufgelebt sein Es erklärt sich, meine ich, aus diesen Umständen, wenn der grosse Gelehrte in der Hauptstadt des jungen Paläologen, dem Zuge der Zeit und den Erwartungen des Kaiserhauses folgend, es jetzt gerade unternahm, durch geographische Belehrung über den neuen Zuwachs des Reiches an altem, wertvollen, seit Jahren verloren gegangenen Gebiet die Hellenen seiner Zeit für die Hoffnungen des Reiches zu erwärmen und zu begeistern. Eine Ausgabe dieser Schrift über Thessalien würde uns befähigen, auch in dieser Hinsicht klarer zu sehen.

„Chronographia Thessaliae" genannt; sollte das ein Druckfehler für „Chorographia" sein?

[1]) Plethon's Beschäftigung mit den geographischen Verhältnissen des freilich nur zum kleinsten Teil unter griechischer Herrschaft stehenden Peloponnes, in dem er lebte, ist leicht verständlich. Es wird wenigstens (s. Gass a. a. O.), wenn auch bisher nicht veröffentlicht, eine „Descriptio Peloponnesi" von ihm erwähnt.

Von den kleineren Schriften Plethon's hat keine so grosse Anerkennung und Verbreitung gefunden, wie seine im Anschluss an Plutarchos und Diodoros geschriebenen zwei Bücher griechischer Geschichte vom Tode des Epaminondas bis zu dem des Philippos. Und zwar das mit Recht. Alexandre (a. a. O. S. VII) nennt das Werk ein „morceau estimable", und nach Ellissen's Urteil (a. a. O. S. 22) verdient diese mehrmals gedruckte, zweimal ins Lateinische und einmal sogar ins Französische übersetzte Geschichte um ihrer klaren, durchsichtigen Schreibart willen „entschieden den Vorzug vor den meisten historischen Arbeiten der Byzantiner" nach Prokopios. Zuerst 1503 bei Aldus in Venedig als Anhang einer Ausgabe von Xenophon's Hellenika erschienen unter der Aufschrift: *Γεωργίου Γεμιστοῦ τοῦ καὶ Πλήθωνος ἐκ τῶν Διοδώρου καὶ Πλουτάρχου περὶ τῶν μετὰ τὴν ἐν Μαντινείᾳ μάχην ἐν κεφαλαίοις διάληψις*, sodann unter demselben Titel im Anhang zu seinem Herodotos von Camerarius zu Basel 1540 herausgegeben (1557 unverändert wiederholt), fand sie erst im Jahre 1770 eine gesonderte Bearbeitung und Veröffentlichung durch H. G. Reichard, A. M., Lehrer am Gymnasium zu Grimma, jenen ausgezeichneten Lateiner, der, was wenigen Theologen heutzutage bekannt sein dürfte, die Schriften des Neuen Testaments noch weit vollendeter, als es s. Z. durch Sebastian Castellio in Basel 1551 geschehen (ich urteile nach einer Leipziger Ausgabe von 1729), in klassisches lateinisches Gewand hüllte und in zwei Bänden unter dem Titel „Sacri Novi Testamenti libri omnes veteri latinitate donati" zu Leipzig 1799 erscheinen liess. Reichard, in seinem Vorhaben durch Ernesti ermuntert, ist vom Bedürfnis der Schule aus dazu gekommen, Plethon's Schrift gesondert herauszugeben und für Secundaner zu erklären. Während wir uns vor Sonderausgaben griechischer Schriftsteller heute kaum zu retten wissen, war, wie Reichard berichtet, von solchen damals so gut wie nichts vorhanden.

Es lagen ausser der Gesner'schen Chrestomathie nur Ausgaben einiger Schriften Xenophon's von Ernesti und Bach vor, Plutarchos' Schrift De audiendis poetis von Krebs, Paläphatos und Äschines von Fischer und einiges andere, Schriften zumeist philosophischen Inhalts, für die Jugend wenig geeignet. Eine handschriftliche Grundlage aus München oder Wien sich zu beschaffen, gelang Reichard nicht. Er musste sich für den griechischen Text mit der Aldina von 1503 behelfen, deren Vorlage wir nicht kennen, während Camerarius diesen Text einfach wiederholt hat, und konnte zum Verständnis nur die offenbar nach irgend einer Hs. gefertigte lateinische Übersetzung des Humanisten M. Antonius Antimachus (Basel 1540) hinzuziehen. Da dieser aber in unglaublich leichtfertiger Weise sich mit Plethon's Text abgefunden hat[1]), sah sich der wackere Reichard auf sein eigenes Wissen und Können und auf Plutarchos und Diodoros selbst angewiesen, deren sorgfältige Durchforschung ihn oft in den Stand gesetzt hat, den verderbten Text zu berichtigen. Die Capiteleinteilung rührt gleichfalls von ihm her.

Und nun komme ich auf die oben an den philosophischen und theologischen Schriften beobachtete Eigentümlichkeit zurück, die auch in dieser geschichtlichen Schrift sich findet. In ihr liegt eine wirkliche und zwar sehr achtungswerte Leistung Plethon's als Geschichtschreiber vor. Während er im Eingange des I. Buches bis zum 7. Capitel (S. 17) zumeist noch wörtlich an Plutarchos' Agesilaos, und zwar an dessen Schluss (Ausg. v. Sintenis, Bd. III, S. 183—187) sich anlehnt, gestaltet er den Stoff

---

[1]) „Nam etsi iste homo," sagt Reichard, „in praefatione valde iactat diligentiam suam et in Graecis latine reddendis fidem, nec levem latinitatis scientiam videtur prodere, si solam versionem legas, tamen, si Graeca conferantur, apparet eum vel ignarissimum Graecae linguae vel negligentissimum in interpretando fuisse. Nunc enim verba singula et integras periodos omittit, nunc alias intrudit, nunc adeo absurde Graeca reddit, ut vel tironem pudeat reddidisse."

im weiteren Fortgang aus Plutarchos sowohl wie besonders aus Diodoros immer selbständiger, und zwar so geschickt und durchsichtig, dass gewisse Abschnitte, z. B. die Verwickelungen Athens mit Philippos, dessen allmähliches Vordringen (I, 15. II, 19 ff.), von dem beim Lesen des Demosthenes, zumeist aus dem Redner selbst, vielfach nur eine mangelhafte Übersicht gewonnen zu werden pflegt, geradezu als musterhaft bezeichnet werden können. Welches ist denn nun jene Eigenart?

Auch hier schreibt Plethon wie ein Mann des Altertums, nirgendwo erkennt man genauer die Zeit der Abfassung, sein Werk könnte ebenso gut Jahrhunderte früher verfasst sein. Mit dem Hinweis darauf, dass Plethon eben — wie er selbst erklärt, oder rührt die Überschrift, auf die wir gleich noch zu achten haben werden, nicht von ihm her? — Plutarchos und Diodoros benutzt hat, ist das Gepräge seiner Schrift durchaus noch nicht genügend erklärt. Denn es fehlt auch hier nicht an Thatsachen, die mir auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Zweck hinzudeuten scheinen.

Ich habe in meiner oben genannten Arbeit (ZfKG. XIX, S. 283) geäussert, Georgios Gemistos habe erst bei Gelegenheit seiner Anwesenheit auf dem Concil zu Florenz 1439, als es ihm dort gelang, seine Begeisterung für Platon auch in anderen, besonders Cosmo von Medici zu entflammen, statt seines ursprünglichen Namens Gemistos den gleichbedeutenden und an Platon erinnernden Namen Plethon angenommen [1]). Das scheint doch nicht ganz zu-

---

[1]) Vgl. Alexandre Not. prél. XVIII/XIX: „Est-ce alors, ou seulement à son retour en Grèce, que, dans son enthousiasme classique, il imagina de quitter son nom de Gémistus pour celui de Pléthon, qui en grec signifie la même chose? Il y trouvait deux avantages: d'abord le nouveau nom sonnait mieux à une oreille attique, ensuite il rassemblait à celui de Platon.“ Marsilius Ficinus erwähnt im Eingange seiner Übersetzung des Plotinos (Plot. opp. ed. Creuzer I, p. XVII) folgendes: „Magnus Cosmus, Senatus-

zutreffen. Die später, in die Mitte der vierziger Jahre fallende Gegenschrift gegen Gennadios ist überschrieben: *Γεωργίου τοῦ Γεμιστοῦ πρὸς τοὺς* [leg. *τὰς*] *ὑπὲρ Ἀριστοτέλους Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου ἀντιλήψεις*, wobei Rücksichten auf Gleichklang und Gleichförmigkeit mitgespielt zu haben scheinen. Der Titel der ersten Denkschrift vom Jahre 1415 lautet dagegen schon: *Γεωργίου Γεμιστοῦ τοῦ Πλήθωνος πρὸς τὸν βασ. Ἐμανου. περὶ τῶν ἐν Πελοποννήσῳ πραγμάτων λόγος.* So wird man also aus dem Vorkommen des Namens Plethon in den Aufschriften zeitliche Schlüsse für die Werke nicht ziehen dürfen. Noch viel weniger ist dies möglich bei der Aufschrift der griechischen Geschichte, wo der zu *Γεωργίου Γεμιστοῦ* (bei Reichard steht leider *Γεοργίου*, wie denn überhaupt der Text durch zahlreiche Flüchtigkeitsfehler entstellt ist) gefügte Zusatz *τοῦ καὶ Πλήθωνος* offenbar auf die Hand eines Fremden weist, auf den vielleicht der ganze übrige weitschichtige Titel — Hss. sind bisher darüber noch nicht befragt worden, das von Reichard bei seiner Inhaltsübersicht gebrauchte, kurzgefasste *Ἑλληνικά* dürfte manches für sich haben — zurückzuführen ist.

National hellenische Gesichtspunkte sind es, die, was in Reichard's Inhaltsübersicht nicht genügend zum Ausdruck kommt, Plethon überall im Vordergrunde stehen, während Ägyptisches und Persisches nur den Einschlag zu dem grossen, bunten Gewebe bildet, in dessen Hauptfarben die hellenischen Helden glänzen, die einzig und allein der Freiheit ihres Volkes dienen wollten. So sagt er gleich im Eingange von Agesilaos, des Plutarchos Worte

---

consulto patriae pater, quo tempore concilium inter Graecos et Latinos sub Eugenio pontifice Florentiae tractabatur, philosophum Graecum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum de mysteriis Platonicis disputantem frequenter audivit. E cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde Academiam quandam alta mente conceperit, hanc opportuno primum tempore pariturus."

(c. 36 *ἐκείνην αὖθις ἀνεδέξατο τὴν καλὴν καὶ περίβλεπτον ἡγεμονίαν ὑπὲρ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἐλευθερίας*) zu dem politisch weiter ausschauenden Ausdrucke gestaltend (I, 3, S. 6): *Ἀλλ' ᾤετο δεῖν τοῖς Περσῶν βασιλέως πράγμασιν ἀπ' Αἰγύπτου ἐνοχλῶν τῇ τῶν τὴν Ἀσίαν οἰκούντων Ἑλλήνων ἐλευθερίᾳ βοηθεῖν.* Mit besonderer Wärme schildert er Dion, der Syrakus erstmalig von seinem Tyrannen befreite (I, 16, S. 33 *τῆς Διονυσίου τοῦ νεωτέρου ἀπήλλαξε τυραννίδος τοὺς πολίτας*), sodann Timoleon, den Tyrannen-Hasser, der endgültig die Tyrannei beseitigte und seinen Landsleuten die Freiheit wiedergab (I, 47, S. 93 *τήν τε ἐλευθερίαν Συρακουσίοις ἀπεδίδου*) und endlich den Makedonierkönig Philippos, der in allem seinem rastlosen Thun nur darauf bedacht war, Führer der Hellenen zu werden (II, 21, S. 135 *ἐσκοπεῖτο πάντα τρόπον, ὅπως τῆς Ἑλλάδος ἡγεμὼν καταστῇ*) und die hellenischen Städte in Asien zu befreien (II, 22, S. 139 *Ἄτταλον μὲν οὖν καὶ Παρμενίωνα … προαπέστειλεν ἐς τὴν Ἀσίαν, τὰς ἐκεῖ Ἑλληνίδας πόλεις ἐλευθερώσαντας*), und der dann bei den Zurüstungen zu seinem Übergang nach Asien einen frühen Tod fand (S. 140 *ὑπὲρ τῆς ἐς Ἀσίαν ἅμα διαβάσεως θύοντι καὶ ἑορτάζοντι λαμπρῶς … ἀπροσδόκητός τις ἐπῆλθε τελευτή*). Und nun gar die im Verhältnis zur Darstellung der sikulischen Angelegenheiten unter Dion so ganz ausserordentlich eingehende (I, 16—22, S. 33—49) und mit liebevoller Sorgfalt behandelte mehrmalige Anwesenheit Platon's in Syrakus! Mit Recht bemerkt hierzu Reichard (S. 49, Anm. r): „Ex tota hac parte facile Platonis studiosum agnoscas. Nam omnis illa de Platonis itineribus Syracusanis narratio paucis verbis expediri poterat ac pro epitomes mensura, quam in reliquo libro tenet Gemistus, etiam debebat. Sed quis sectator paullo calidior in commemorandis magistri rebus non diutissime ac lubentissime versatur?“ Hatte Plutarchos in Platon's Erscheinen in Sicilien (Plut. Dion ed. Sint. V, 4, S. 3) einen göttlichen Zufall gesehen, der, entgegen aller menschlichen Berechnung, den Syrakusiern

die Freiheit bringen sollte, so äussert sich Plethon darüber viel eingehender also (I, 16, S. 34): *Παραγίγνεται καὶ Πλάτων ἐξ Ἀθηνῶν, ἀποδεδημηκὼς μὲν ἐς τοὺς περὶ Ἰταλίαν τε καὶ Σικελίαν τούτους τόπους, ἐπὶ ἱστορίᾳ τῶν τε πόλεων καὶ πολιτειῶν τῶν ἐκεῖ. Ἀφιγμένος δὲ καὶ παρὰ τὸν τύραννον τοῦτον* [d. h. *Διονύσιον*], *μέγιστον τῶν ἐκεῖ Ἑλλήνων δυνάμενον, πειρασόμενος, εἴ πως θείᾳ τινὶ τύχῃ οἷός τε γένοιτο ἐπὶ φιλοσοφίᾳ* [leg. *φιλοσοφίαν*] *προτρεψάμενος μεγάλων ἀγαθῶν αἷς ἦρχε πόλεσιν αἴτιος καταστῆναι, εἰδὼς τοὺς τυράννους μέγιστον ἐφ' ὅ, τι ἂν ὁρμήσειαν δυναμένους εἴτε ἀγαθόν τι, εἴτε μοχθηρόν.* Da hören wir den philosophischen Reformator, den Jünger Platon's reden, der die Reisezwecke des Meisters mit eben jenen philosophischen Gedanken in Verbindung bringt, die er selbst hegt, von denen durchdrungen er selbst die Verfassungsverhältnisse und Lebensbedingungen seiner Zeitgenossen, wie die Denkschriften das so schön ausführen, zu heben und zu bessern bestrebt gewesen ist. Wie mussten seinen Zeitgenossen, nach 1439, angesichts jener Worte die Ergebnisse seiner Reise nach Italien, die Verteidigung der griechischen Kirchenlehre an der Seite des Markos Eugenikos von Ephesus und die Gewinnung des Abendlandes für die Philosophie Platon's sich echt hellenisch verklären, wie musste alles dieses den Weisen von Sparta als einen zweiten Platon erscheinen lassen!

Noch ein anderer Vergleich mit Platon drängt sich hier auf. Plethon hielt die „Gesetze“, sein Hauptwerk, das viele Forscher vordem als eine Frucht der Weisheit des Alters ansahen, bis ans Ende seines Lebens verborgen. Die Grundgedanken desselben treten uns aber, wie ich zuvor erwähnte, bereits 1415 in den Denkschriften entgegen, ja einzelne Abschnitte waren schon in den zwanziger Jahren, wie uns Georgios Scholarios bezeugt[1]), zahl-

---

[1]) Scholarios (Gennadios) in seinem Briefe an den Exarchen Joseph, bei Alexandre, Append. XIX, S. 412/413: *Ἐκεῖνος τοίνυν ὁποῖος ἦν, ἐκ πολλοῦ δῆλος ἡμῖν ἐγεγόνει, καὶ ὅτι τοιοῦτο βιβλίον*

reichen vertrauten Schülern Plethon's im Peloponnes und in Italien, offenbar durch Abschriften, bekannt. Platons „Gesetze" hielt man bisher gleichfalls für dessen letzte, unvollendet gebliebene Schrift. Sie gehört aber, das darf jetzt mit Sicherheit behauptet werden, in die Zeit der sicilischen Reisen des Philosophen und seiner Verbindung mit Dionysios und Dion seit 366 und kann, wie Blass[1]) durch sorgfältige Auslegung der mit Recht von ihm für echt gehaltenen Platonischen Briefe, besonders des 7. und 8., in vergleichender Verbindung derselben mit einer Reihe von Stellen in den „Gesetzen" gezeigt hat, um 360 sehr wohl so weit vollendet gewesen sein, wie sie es überhaupt wurde. Aus der sinn- und sachgemäss verknüpften Betrachtung und Erläuterung der beiden genannten Schriften hat Blass ferner auch (a. a. O. S. 59—61) Zweck und Absicht des Philosophen bei Abfassung der „Gesetze", wie mir scheint, mit überzeugender Sicherheit ermittelt. Platon, nach des älteren Dionysios Tode von Dion nach Syrakus eingeladen, ganz besonders im Hinblick auf die damals ihm erblühende Hoffnung, dass in denselben Männern Philosophie und Herrschermacht sich vereinige (Brief VII, 328 A: *τοὺς αὐτοὺς φιλοσόφους τε καὶ πόλεων ἄρχοντας μεγάλων ξυμβῆναι γενομένους*), gedachte durch den jüngeren Dionysios seine politischen Gedanken, Wiederherstellung der hellenischen Städte auf Sicilien, Ersetzung der Tyrannis durch eine alle Vorzüge vereinigende, der lykurgischen sich annähernde Verfassung, zu verwirklichen. Zu diesem Zwecke verfasste er seine „Gesetze". Plethon's „Gesetze" verfolgten ein viel weiteres Ziel. Er wollte durch sie eine

---

ἐν πλείοσι χρόνοις εἶχε συγγεγραφώς, πολλῶν τε ἐξηγουμένων ἀξίων πιστεύεσθαι, καὶ ἡμῶν πολλαῖς καὶ φανεραῖς ἀποδείξεσιν ἐν Πελοποννήσῳ μὲν πρῶτον, εἶτ' ἐν Ἰταλίᾳ κατειληφότων.

[1]) Fr. Blass, „Über die Zeitfolge von Platon's letzten Schriften", in der von der Graeca Halensis der XLVII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner gewidmeten Festschrift „Apophoreton" (Berlin 1903), S. 52—66.

Neugestaltung nicht bloss der hellenischen Verhältnisse, sondern der ganzen christlichen Welt, deren Glaubensüberzeugung er nach des Mönchs Gregorios Ausdruck[1]) als den schlechten Weg bezeichnete, herbeiführen. So kam ihm des Kaisers Aufforderung zur Mitfahrt ins Abendland und zur Teilnahme am Concil im Jahre 1439 sehr gelegen, um in den Kreisen jener für die Sprache und Wissenschaft der Hellenen, besonders ihre Philosophie begeisterten Männer in Florenz die Lehren Platon's zu verbreiten und bei dieser Gelegenheit dann auch, seine geheimsten, in den „Gesetzen“ niedergelegten Gedanken enthüllend, die damals allerdings schon vielfach wieder heidnischem Wesen verfallenen Humanisten, wie sie an des geistreichen Cardinals Cesarini gastlicher Tafel sich zusammenfanden, darauf hinzuweisen, der gesamte Erdkreis werde in wenigen Jahren einmütig eine und dieselbe Religion annehmen, zwar nicht die Christi oder Muhammeds, sondern eine, die von dem altgriechischen Heidentum nur wenig verschieden sei. Aus Furcht vor der Veröffentlichung solcher, allerdings unerhörter Ansichten blieben seine „Gesetze“ als Ganzes unbekannt, sie wurden bei seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht. Nach seinem Tode hielt es Gennadios 1440 als Patriarch, d. h. als Schirmherr und Verteidiger des Christentums, das im Graus und Elend der Zeit seinem Volke verloren zu gehen in Gefahr stand, für pflichtgemäss, das ihm vom Despoten Demetrios ausgelieferte, durch und durch heidnische Werk Plethon's zu verbrennen. Platon liess, als nach Dions Tode 353 jede Hoffnung geschwunden war, seine philosophisch-politischen Pläne in Sicilien verwirklicht, seine Gesetze eingeführt zu sehen, die Schrift so liegen, wie sie eben in jenen sechziger Jahren geschrieben war. Er hatte aber

---

[1]) Gregorios bei Alexandre a. a. O. S. 398: *καὶ τοῖς αἱρουμένοις ὁδὸν ῥᾴστην ἔτεμεν ἐπιστήμης, τὴν δὲ καὶ φαύλην οὖσαν ἐνίους μὲν λανθάνουσαν ἀληθέστατα καὶ σοφώτατα ἐξελέγξας, πλάνης ὅτι πλείστης τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἀπήλλαξε.*

nichts dagegen, dass sein Schüler Philippos der Opuntier das — wie Diogenes III, 25 berichtet — auf Wachstafeln geschriebene Werk auf Papyrus umschrieb, in Bücher (12 nach Suidas) teilte und, unter Hinzufügung der Epinomis — vielleicht, ja wahrscheinlich noch zu Platon's Lebzeiten —, „natürlich unter Platon's Namen, und dies wohl allein unter allen platonischen Schriften, von den Briefen abgesehen“ (Blass, a. a. O. S. 62), veröffentlichte. So ist also auch hier durch sachgemässe Ermittelung des Zwecks der „Gesetze“ für deren Abfassung zeitliche Bestimmtheit gewonnen worden.

Und nun noch einmal zurück zu jenen anderen, patriotischen Gesichtspunkten Plethon's, auf die ich hinwies. Wann werden diese besonders lebhaften Anklang in den Herzen der Hellenen seiner Zeit gefunden haben? Ich meine eben damals 1413, als Kaiser Manuel II. von Sultan Mohammed I. beim Abschluss eines gegenseitigen Freundschaftsbündnisses nicht bloss, wie ich vorhin erwähnte, Thessalien und Teile des Peloponnes, sondern auch eine Reihe befestigter Plätze am Schwarzen Meer und an der Propontis zurückhielt. An den in seinem Geschichtswerk besonders hervortretenden Helden konnte sich der Kaiser ein Beispiel nehmen, an Kühnheit und Rücksichtslosigkeit im Kampfe für die Freiheit der Hellenen es ihnen gleichzuthun und in straffer Zusammenfassung der Kräfte des Reiches zur Abwehr der Barbaren die Aufgabe seines Lebens zu sehen. Besonders die Gestalt und das Treiben des Philippos von Makedonien bot ungesucht mehrere Vergleichspunkte. Sein zweimaliger Versuch, durch die Thermopylen in Hellas einzudringen, deren zweiter, wohlgelungen, den Athenern die drohende Gefahr unmittelbar vor Augen rückte und sie zum letzten Entscheidungskampfe aufrief (II, 21, S. 136), hatte ja ein furchtbares Gegenstück im Jahre 1396 gefunden, als die Osmanen zum ersten Male ebenfalls durch die Thermopylen in Hellas einbrachen und 1397 im Peloponnes erschienen. So wie der Besitz der

Seestädte Philippos in den Stand gesetzt hatte, allmählich die Sonderbestrebungen der Hellenen niederzuhalten und ihre vereinte Kraft in den Dienst des nationalen Gedankens, die Bekämpfung der Perser, zu stellen: so sollte der Kaiser von Byzanz — wie die Zeitgenossen erwarten mochten — jetzt im Besitze ausgedehnter Küstenlandschaften und einer Reihe befestigter Seeplätze, die bisher zersplitterten Kräfte der Hellenen zusammenfassen zum Kampf gegen die Osmanen. Freilich war das alles vergeblich; aber der Hinweis auf die Zeitverhältnisse dürfte vielleicht ausreichend die doppelte Thatsache erklären, einmal, dass Plethon überhaupt gerade jenen zuvor umschriebenen Stoff wählte, und sodann, dass er ihn gerade um die näher gekennzeichnete Zeit, d. h. um 1414, zur Darstellung brachte.

So haben wir durch Beachtung der Zeitumstände bei zwei Schriften Plethon's, dem Werk über Thessalien und seinen Hellenicis, einen Anhalt für ihre Abfassungszeit gewonnen, der wenigstens einige Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann. Auch hinsichtlich der Schrift *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος*, von der diese Bemerkungen, von anderem abgesehen, ihren Ausgang nahmen, hat sich die gleiche Betrachtungsweise, das Achten auf Plethonische Besonderheiten, als fruchtbar erwiesen. Lehrreich wäre es nun, in derselben Weise auch jene, bisher nicht gedruckte, sicherlich aber handschriftlich noch vorhandene zweite Schrift Plethon's ähnlichen Inhalts zu behandeln, auf die sich die von Alexandre nach Cod. Paris. 1297 (a. a. O. S. 313—369) veröffentlichte Gegenschrift des Gennadios bezieht: *Πρὸς Πλήθωνα ἐπὶ τῇ πρὸς τὸ ὑπὲρ Λατίνων βιβλίον αὐτοῦ ἀπαντήσει ἢ κατὰ Ἑλλήνων.* Und das Gleiche dürfte von der bei Gass (a. a. O. S. 30, Anm. b) als ein Werk Plethon's verzeichneten *Περὶ τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* gelten, von der mir nichts bekannt ist. Jedenfalls würde es nöthig sein, auch diese Schrift ans Licht zu ziehen, um von den theologischen Ansichten Plethon's, die, wie wir gesehen, vielfach von seinen philosophischen so

nachteilig beeinflusst wurden, eine klare Anschauung und von dem Einfluss, den er in dieser Beziehung etwa auf seine Zeitgenossen geübt, eine richtige Vorstellung zu gewinnen.

XXII.

Neue Logia Jesu.

Von

A. Hilgenfeld.

Die Logia haben in der Evangelienforschung eine grosse Rolle gespielt, seit Schleiermacher die Logia als eine von Matthäus hebräisch geschriebene Redensammlung unserem griechischen Matthäus-Evangelium zu Grunde legte, dann Chr. Herm. Weisse solche Logia als Spruchsammlung von unserem ersten und unserem dritten Evangelisten mit unserem Marcus-Evangelium zusammengearbeitet sein liess. Ich habe diese Logia als Reden- und Spruchsammlung stets bestritten, für niemals vorhanden erklärt. Dagegen konnte man freilich nichts haben, dass die beiden Oxforder Gelehrten Bernard P. Grenfell und Arthur S. Hunt eine Zusammenstellung von 8 Jesusworten (*λέγει Ἰησοῦς*), 1897 gefunden in dem altägyptischen Oxyrhynchus, herausgaben als „*ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ* (Sayings of our Lord) from an early Greec Papyrus.“ Dieselben Gelehrten haben aber daselbst 1903 noch weitere Funde gemacht, welche sie veröffentlicht haben als „New sayings of Jesus and fragment of a lost Gospel from Oxyrhynchus“, London 1904 (beide Stücke auch mitgeteilt in: The Oxyrhynchus Papyri, Part IV, no. 654. 655). Das Bruchstück eines verlorenen Evangeliums ist aller Beachtung wert, aber steht doch Mt. VI, 25 f. XXIII, 13 so nahe,

dass ich hier von ihm absehe. Weit beachtenswerter ist das andere Bruchstück, welches hier auch kollotypisch mitgeteilt wird, weil es ganz eigentümliche Aussprüche Jesu enthält. Die Herausgeber meinen hier den Eingang einer handschriftlich noch dem 3. Jahrhundert angehörenden Sammlung gefunden zu haben und stellen dieses Stück (als 1) dem 1897 gefundenen (als 2) voran. Den gebührenden Dank für ihre mühevolle Arbeit kann man nicht besser erweisen als dadurch, dass man in der Herstellung des Textes, welche sie nur bis Zeile 35 versucht haben, fortfährt. In der Ausfüllung der Lücken scheinen mir die beiden verdienten Gelehrten (GH) mitunter das Ebenmass der Zeilen überschritten zu haben, und auf der Platte meine ich schon vor Zeile 1 Spuren von Buchstaben zu entdecken, so dass ich diese Zeile auch deshalb nicht als allerersten Anfang ansehen möchte. Ich mache also folgenden Versuch der Ausfüllung.

Οὐ ΤΟΙΟΙ ΟΙ ΛΟΓΟΙ Οὓς ἐλά-
ΛΗϹΕΝ ΙΗϹ Ο ΖΩΝ Κηφᾷ
ΚΑΙ ΘΩΜΑ ΚΑΙ ΕΙΠΕν· μακάριος ὃς
ΑΝ ΤΩΝ ΛΟΓΩΝ ΤΟΥΤων ἀκούσῃ, θανάτου
ΟΥ ΜΗ ΓΕΥϹΗΤΑΙ ⟩
ΜΗ ΠΑΥϹΑϹΘΩ Ο ΖΗτῶν ἕως ἂν
ΕΥΡΗ ΚΑΙ ΟΤΑΝ ΕΥΡΗ θαμ-
ΒΗΘΕΙϹ ΒΑϹΙΛΕΥϹΗ ΚΑὶ ἀναπα-
ΗϹΕΤΑΙ ⟨ *ΛΕΓΕΙ Ἰης· τίνες*
ΟΙ ΕΛΚΟΝΤΕϹ ΗΜΑϹ εἰσιν;
Η ΒΑϹΙΛΕΙΑ ΕΝ ΟΥΡΑνῷ καὶ
ΤΑ ΠΕΤΕΙΝΑ ΤΟΥ ΟΥΡανοῦ.

1. (*οἱ*) *τοῖοι* GH. *οἱ* . . . . *οὓς ἐλα-* GH. 2. *κ*[*ύριος*? . . . . GH commendantes p. 12: *Φιλίππῳ* vel *Ματθίᾳ*, Bartlet | (cf. l. 34 et Joan. XX, 26) *τοῖς ἄλλοις μαθηταῖς*, Lake *Ἰούδᾳ τῷ*. Cepham apostolorum principem (Mt. X, 2) sibi praepositum ne Thomas quidem recusat. 3. *αὐτοῖς πᾶς ὅστις* GH. 6. *ζη*[*τῶν* . . . . *ἕως ἂν* GH. 7. *θαμβηθήσεται καὶ θαμ-* GH. 8. *κα*[*ὶ βασιλεύσας ἀναπα-* GH. 9. . . . . *τίνες* GH. 10. *εἰς τὴν βασιλείαν εἰ* GH. 11. *οὐρα*[*νῷ ἐστιν;* . . . . GH. 12. *οὐρ*[*ανοῦ καὶ τῶν θηρίων ὅ-* GH.

ΤΙ ΥΠΟ ΤΗΝ ΓΗΝ ΕϹΤιν;
ΟΙ ΙΧΘΥΕϹ ΤΗϹ ΘΑΛΑσσης ἕλκον-
ΤΕϹ ΥΜΑϹ ΚΑΙ Η ΒΑϹιλεία
ΕΝΤΟϹ ΥΜΩΝ ἘϹΤιν. ὃς ἂν ἑαυτὸν
ΓΝΩ ΤΑΥΤΗΝ ΕΥΡΗσει.
ΕΑΥΤΟΥϹ ΓΝΩϹΕϹΘΑΙ
ΥΜΕΙϹ
ΕϹΤΕ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟϹ ΤΟΥ Τελείου.
ΓΝΩϹΘΕ ΕΑΥΤΟΥϹ ΕΝ αὐτῷ.
ΚΑΙ ΥΜΕΙϹ ΕϹΤΕ Η ΠΤΟα.
ΟΥΚ ΑΠΟΚΝΗϹΕΙ ΑΝΘρωπος δευτε-
ΡΩΝ ΕΠΕΡΩΤΗϹΕ ΠΑλιν δευτε-
ΡΩΝ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟΠΟΥ ΤΗς βασιλείας.
ΟΤΙ
ϹΕΤΕ ΠΟΛΛΟΙ ΕϹΟΝΤΑΙ Πρῶτοι ἔσχατοι
ΚΑΙ ΟΙ ΕϹΧΑΤΟΙ ΠΡΩΤΟΙ ΚΑΙ εἰ-
ΣΙΝ. ΛΕΓΕΙ ΙΗ̅Ϲ ⁄ τὸ μὴ ἔμπροσ-
θΕΝ ΤΗϹ ΟΨΕΩϹ ϹΟΥ ΚΑΙ κεκρυμμένον
ΑΠΟ ϹΟΥ ΑΠΟΚΑΛΥΦΗϹΕΤαι. ἔσ-
ΤΙΝ ΚΡΥΠΤΟΝ Ο ΟΥ ΦΑΝΕρωθήσεται
ΚΑΙ ΘΕΘΑΜΜΕΝΟΝ Ο Οὐκ ἐγερθήσεται. ⁄
ἐξΕΤΑΖΟΥϹΙΝ ΑΥΤΟΝ Οἱ μαθηταὶ καὶ
λεΓΟΥϹΙΝ ΠΩϹ ΝΗϹΤΕΥσωμεν
καὶ λυπῶΜΕΘΑ ΚΑΙ Πως ἕξω-
μεν κΑΙ ΤΙ ΠΑΡΑΤΗΡΗσω-
μεΝ ⁄ ΛΕΓΕΙ ΙΗ̅Ϲ ὅσα
παρατηρΕΙΤΑΙ ΜΗ ΠΟΙΕΙΤΕ
κατὰ τΗϹ ΑΛΗΘΕΙΑϹ ΑΝιώ-
μενοι. ὁ δ' ἐΝ ΑπΟΚΕΚΡυμ-
μένῳ νηστεύων μαΚΑΡΙός ἐστιν.
ὥστε ἐν ἀποκρύφΩ ΕϹΤιν
λυπεῖσθαι καὶ νηστεύεΙΝ.

---

13. *ἐστ[ιν ἢ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ* GH. 14. *θαλά[σσης οὗτοι οἱ ἕλκον-* GH. 15. *βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν* GH. 16. *[ἐ]στι [καὶ ὅστις ἂν ἑαυτὸν* GH. 17. *εὑρή[σει . . . .* GH. 18. *γνώσεσθε [καὶ εἰδήσετε ὅτι υἱοὶ* GH. 19. *τ[. . . . .* GH. 21. *γνώσ(εσ)θε ἑαυτοὺς ἐν [. . . . .* GH. *ἐν [αὐτῷ* Ioannes Draeseke. 22. *ηπτο [. . . .* GH. 23. *ἄνθ[ρωπος . . . .* GH. 24. *ρων ἐπερωτῆσαι πα . . . .* GH. 25. *τῆ[ς . . . .* GH. 26. 27. *σετε ὅτι* GH. 27. *π[ρῶτοι ἔσχατοι καὶ* GH. 28. *καὶ [. . . . .* GH. 29. *[πᾶν τὸ μη ἔμπροσ-* GH. 30. *καὶ [τὸ κεκρυμμένον* GH. 31. *ἀποκαλυφ(θ)ήσετ[αί σοι. οὐ γάρ ἐσ-* GH. 32. *φανε[ρὸν γενήσεται* GH. 34. *ο[ἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ* GH. 35. *νηστεύ[σομεν καὶ πῶς . . .* GH.

Nach Ausfüllung der Lücken bleibt nur wenig zu berichtigen übrig. Ich komme zu folgendem Texte:

O(ὖ) τοῖοι οἱ λόγοι (οὓς ἐλάλησεν) Ἰησοῦς ὁ ζῶν Κ(ηφᾷ) καὶ Θωμᾷ. καὶ εἶπεν· (Μακάριος ὃς) ἂν τῶν λόγων τούτ(ων ἀκούσῃ, θανάτου) οὐ μὴ γεύσηται·

Μὴ πανσάσθω ὁ ζη(τῶν, ἕως ἂν) εὕρῃ (Mt. VII, 7), καὶ ὅταν εὕρῃ. (θαμ)βηθεὶς βασιλεύσει καὶ ἀναπα(ήσεται).

Λέγει Ἰησοῦς· (Τίνες) οἱ ἕλκοντες ἡμᾶς (εἰσιν); ἡ βασιλεία ἐν οὐρα(νῷ καὶ) τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρα(νοῦ). τί ὑπὸ τὴν γῆν ἐστ(ιν); οἱ ἰχθύες τῆς θαλά(σσης ἕλκον)τες ὑμᾶς. καὶ ἡ βασιλεία ἐντὸς ὑμῶν ἐστ(ιν [Luc. XVII, 21]. ὃς ἂν ἑαυτὸν) γνῷ, ταύτην εὑρή(σει). ἑαυτοὺς γνώσεσθε. ὑμεῖς ἐστε τοῦ πατρὸς τοῦ τ(ελείου). γνῶσθε ἑαυτοὺς ἐν (αὐτῷ). καὶ ὑμεῖς ἐστε ἡ πτό(α). οὐκ ἀποκνήσει ἄνθ(ρωπος δευτε)ρῶν ἐπερωτῆσαι, πά(λιν δευτε)ρῶν περὶ τοῦ τόπου τῆ(ς βασιλείας). ὅτι σῆτες πολλοὶ ἔσονται π(ρῶτοι ἔσχατοι, καὶ) οἱ ἔσχατοι πρῶτοι (Mt. XIX, 30), καί (εἰ)σιν.

Λέγει Ἰησοῦς· (Τὸ μὴ ἔμπροσ)θεν τῆς ὄψεώς σου κα(ὶ κεκρυμμένον) ἀπό σου ἀποκαλυφ(θ)ήσετ(αι. ἔσ)τιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανε(ρωθήσεται) καὶ τεθαμμένον ὃ οὐκ ἐγερθήσεται (cf. Mt. X, 25).

(Ἐξ)ετάζουσιν αὐτὸν ο(ἱ μαθηταὶ καὶ (λέ)γουσιν. Πῶς νηστεύ(σωμεν καὶ λυπώ)μεθα καὶ πῶς (ἕξωμεν κ)αὶ τί παρατηρή(σωμε)ν;

Λέγει Ἰησοῦς· (ὅσα παρατηρ)εῖται μὴ ποιεῖτε (κατὰ τ)ῆς ἀληθείας ἀν(ιώμενοι. ὁ δ') ἐν ἀ(π)οκεκρ(υμμένῳ νηστεύων μα)κάρι(ός ἐστιν. ὥστε ἐν ἀποκρύφ)ῳ ἐστ(ιν λυπεῖσθαι καὶ νηστεύε)ιν.

Wir haben hier wirklich ein Stück einer Spruchsammlung, welche wir auch Logia nennen können. Aber wir haben kein Stück einer Spruchsammlung, wie man sie dem Marcus als vermeintlichem Urevangelisten angetraut hat. Hier ist alles Tendenz. Anderen Worten

---

5. βασιλευση tabula. 10. γνωσεσθαι tab. 12. επερωτησε tab. 13. σῆτες (his temporibus) emendavi, σετε tab. 18. θεθαμμενον tab.

werden gegenübergestellt Worte des noch lebenden Jesus, deren Hörer den Tod nicht schmecken werden.

Zuerst ein Wort Jesu, welches auch in dem Hebräer-Evangelium p. 15, 29. 30 m. 2. Ausg. wesentlich gleich geboten wird. Das (ϑαμ)βηϑεὶς erinnert freilich an den anderen Wortlaut, in welchem Th. Zahn den Ausspruch bei Clem. Al. Strom. V, 14, 17 gefunden zu haben meint. Möglich, dass Clem. Al. an dieser Stelle nicht aus dem Hebr.-Evg. selbst, sondern aus einer ähnlichen Umbildung des Ausspruches wie in unserem Schriftstücke, wenn nicht aus diesem selbst, geschöpft hat.

Merkwürdig ist der zweite Ausspruch, in welchem Jesus aus dem Bewusstsein der Pneumatiker heraus sagt, dass das Reich und die Vögel des Himmels „uns" nach oben ziehen. Dagegen die Fische des Meeres unter der Erd(oberfläch)e ziehen „euch" (Psychiker), zu welchen auch die Jünger, zum Teil Fischer von Beruf, gerechnet werden, nicht nach oben, sondern halten zurück. Die Jünger werden also erinnert, dass das Reich in ihnen ist (Luc. XVII, 21), und hingewiesen auf das Γνῶϑι σεαυτόν, welches in Gott erreicht wird. Diese Fischer-Seelen sind „die Furcht" selbst (ἡ πτόα). Dahin zielt auch die Mahnung, aber und aber zu fragen über den Ort des Reiches. „Denn heutzutage (σῆτες) werden viele Erste Letzte werden und die Letzten Erste (Mt. XIX, 30), und sind es" (bereits).

Das dritte Wort Jesu verkündet, dass das, was dem Psychiker nicht vor Augen liegt und verborgen ist vor ihm, enthüllt werden wird. Aber es giebt Verborgenes, was nicht an das Licht kommen, Begrabenes, was nicht auferweckt werden wird (vgl. Mt. X, 26).

Nun stellen die Jünger an Jesum die Fragen: wie sie fasten und trauern sollen, und wie sie sich halten und was sie beobachten sollen. Die Antwort Jesu weist, im Einklange mit Mt. VI, 16 f., jede Beobachtung zurück und gebietet das verborgene Trauern und Fasten.

Anzeigen.

Justus von Destinon, Untersuchungen zu Flavius Josephus (Wissensch. Beil. z. Jahresber. des Kgl. Gymn. zu Kiel. Progr.-Nr. 330). Kiel 1904. 35 S. gr. 8°.

Die drei Abschnitte der in genannter Schrift vereinigten Untersuchungen des um Josephus hochverdienten Forschers sind für die Leser dieser Zeitschrift nicht alle von gleichem Werte. Denn mag (I.) „Der Bericht über den Tod des Kaisers Caligula" (Jos. Arch. XIX, § 3 ff., S. 1—14), der bei weitem ausführlichste und genaueste, der von jenen unheimlichen Vorgängen des Jahres 44 aus dem Altertum uns erhalten ist, dem Geschichtsforscher noch so anziehend sein, insofern, als v. Destinon's Nachweis zufolge Josephus seine Nachrichten in ihrem vollen Zusammenhange zwar nicht, wie Mommsen (Hermes IV, 1870, S. 295 ff.) vermutete, dem Cluvius Rufus oder einem anderen Historiker entnahm, sondern einer Flugschrift jener Tage, in der ein Freund des Chärea diesem das Hauptverdienst an dem Gelingen der Verschwörung zuwies, so zwar, dass von Arch. XIX, 1,3 bis 1,15 (§ 17—116) diese Schrift die einzige Quelle, von da an bis XIX, 4,6 (§ 273) ihr Inhalt mit der Darstellung einer neuen Quelle verschmolzen ist: mögen (III.) die „Beiträge zur Textkritik" (S. 28—35), die von des Verfassers Vertrautheit mit dem Sprachgebrauch des Josephus und seinem tief in den Inhalt und Gedankenzusammenhang des Schriftstellers eindringenden Scharfsinn Zeugnis geben, dem Philologen lehrreich und beachtenswert sein: — viel wichtiger erscheint es mir, die Leser dieser Zeitschrift auf die neuen Anschauungen und Gesichtspunkte aufmerksam zu machen, die v. Destinon in dem (II.) Abschnitt „Über Stil und Sprache des Josephus in dem letzten Teil der Archäologie" (S. 14—28) niedergelegt hat. Dass des Verfassers Untersuchungen über die Quellen des Josephus, besonders die sogenannte Anonymushypothese, unter den mit den geschichtlichen Werken des Josephus fort und fort beschäftigten Gelehrten ein lebhaftes Für und Wider hervorgerufen haben, ist bekannt. Eine prüfende Sichtung und sachlich unbefangene Darstellung dessen, was im Laufe der Jahre Schürer, Niese, Paul

Otto, Wachsmuth, Korach, Drüner und Unger für und gegen die Sache vorgebracht haben, stellt v. Destinon für eine andere Zeit und an anderem Ort in Aussicht. Hier legt er die Begründung einer Annahme vor, die mit einer eigenartigen Beobachtung über Sprache und Stil des Josephus eng zusammenhängt. Er geht von der Thatsache aus, dass die ersten 15, also etwa drei Viertel des Gesamtwerkes umfassenden Bücher der Arch. in völlig klarer, durchsichtiger Sprache und in glatter, leichtverständlicher Darstellung verlaufen, so dass, „wer die Thatsache nicht wüsste, dass Josephus der Verfasser ist, und nicht aus dem Inhalt des Werkes die Nationalität des Autors erschlösse“, nicht auf den Gedanken kommen würde, „dass er das Werk eines Nichtgriechen in der Hand habe“ (S. 16). Aus dem Bildungsgange des hochbegabten Jerusalemers wissen wir, dass er „erst in vorgerücktem Mannesalter sich mit der fremden Sprache zu beschäftigen angefangen hat“. Und doch, bis zu welcher Vollkommenheit der Herrschaft über sie hat er es gebracht. Nach dem Verfasser ist und bleibt sein Werk „eine staunenswerte, glänzende Leistung“. Ist dies letztere Urteil wesentlich aus einer eingehenderen Würdigung der Bücher I—XV. der Arch. zu erklären, so stehen wir, weiterschreitend, in den Büchern XVI—XIX unmittelbar vor etwas Seltsamem, Rätselhaftem. „An die Stelle der schlichten und durchsichtigen Darstellung tritt eine gewundene, unklare, oft orakelhaft dunkle Ausdrucksweise. Der einfache Bau der Sätze wird verdrängt von langen, oft ungewöhnlich langen, und durch die Häufigkeit der zu einem Ganzen zusammengedrängten Gedanken verwickelten Perioden. Der Leser fühlt sich in seinem Bestreben, weiter zu kommen, gehemmt und gehindert, häufig gelingt das Verständnis erst nach wiederholtem Lesen, nicht selten muss, wer ehrlich ist, eingestehen, dass er überhaupt nicht versteht, was der Schriftsteller eigentlich sagen will“ (S. 18). Diese Beobachtungen sind selbstverständlich nicht neu; schon Ernesti, Holwerda, Naber und Wilhelm Schmidt haben sie geäussert. Es handelt sich für den späteren Teil der Arch. in erster Linie um die ausgedehnte Substantivirung des Participiums im Neutrum, natürlich nicht in der einfachen, bei allen anderen Schriftstellern und in allen Büchern der Arch. häufig vorkommenden Form (z. B. *τὸ δοκοῦν*, *τὸ συμβησόμενον*, *τὰ προειρημένα* u. s. w.), sondern in der Erweiterung des Participiums, und zwar aller Tempora, durch Casus- und Präpositionsbestimmungen, von deren kühner

Anwendung v. Destinon eine Reihe von Beispielen anführt, wie sie, in der 2. Hälfte des XV. Buches beginnend, im XVI. Buch häufiger erscheinen, im XVII. zunehmen, ihren Höhepunkt im XVIII. erreichen, dann im XIX. wieder abnehmen, um im XX. ganz zu verschwinden. Weitere sprachliche Verschiedenheiten der letzteren Bücher im Vergleich zu den erstgenannten haben Schmidt und Holwerda nachgewiesen. Wie ist diese erhebliche Stilverschiedenheit zu erklären? Die Möglichkeit, die eigene Entwickelung des Schriftstellers dafür verantwortlich zu machen, weist v. Destinon aus allerdings nur subjectiv überzeugenden Gründen, denen ich selbst aber von anderen Beobachtungsgebieten her durchaus zustimme, mit grösster Entschiedenheit zurück. Auch der Hinweis auf die von Josephus benutzten Quellen, worauf Holwerda mit Bezug auf die Bücher XV—XIX bezw. XX und nach ihm Naber und Schmidt Gewicht legten, ist zur Erklärung nicht ausreichend. Wir würden Josephus damit zu einem schamlosen Abschreiber heruntersetzen, der er, wie ein Vergleich mit den noch erhaltenen Quellen zeigt, nicht gewesen ist. Insbesondere ist er von etwaiger sklavischer Abhängigkeit von der Darstellung des Nikolaos von Damaskus durchaus freizusprechen. Dieser hat, wie aus den uns erhaltenen Bruchstücken zu ersehen, ganz anders geschrieben. „Seine Darstellung ist einfach, klar und leicht verständlich, frei von den Eigentümlichkeiten, die uns in dem letzten Teil der Archäologie auffallen, namentlich von dem Gebrauch des substantivirten Neutrums der Participien“ (S. 24). Nach den von dem Verfasser genau erläuterten Schlussworten der Archäologie hat Josephus, wie er selbst bekennt, die fremde Sprache sich nur so weit angeeignet, dass er griechische Schriftsteller hat lesen und verstehen können, zu einer correcten Aussprache (*προφορά*) hat er es nicht gebracht (S. 25). Von seiner Fähigkeit, Griechisch zu schreiben, hat er hier nicht gesprochen. Mit Recht fragt v. Destinon (S. 26): „Warum rühmt er sich hier nicht seiner Herrschaft über die fremde Sprache? Hat er sie vielleicht gar nicht besessen, oder wenigstens nicht in dem Umfange, dass er seine Darstellung eine völlig selbständige Leistung nennen konnte?“ Der Verfasser findet den nötigen Aufschluss in der Einleitung des Bell. Jud. (*προυθέμην ἐγὼ τοῖς κατὰ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν Ἑλλάδι γλώσσῃ μεταβαλών, ἃ τοῖς ἄνω βαρβάροις τῇ πατρίῳ συντάξας ἀνέπεμψα πρότερον, ἀφηγήσασθαι*), der zufolge die Übersetzung der Kriegsgeschichte

aus dem Aramäischen ins Griechische eine selbständige Leistung zu sein scheint, aber, wie wir aus Contra Apion. wissen (*Εἶτα σχολῆς ἐν τῇ Ῥώμῃ λαβόμενος πάσης μοι τῆς πραγματείας ἐν παρασκευῇ γεγενημένης, χρησάμενός τισι πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς, οὕτως ἐποιησάμην τῶν πράξεων τὴν παράδοσιν*), es nicht ist. Zur Erklärung der befremdlichen Thatsache, dass das, was ehrlicher Weise schon an jener ersten Stelle im Bell. Jud. hätte deutlich gesagt sein sollen, erst jetzt ausgesprochen wird, führt v. Destinon die Vermutung an, es seien inzwischen Dinge geschehen, die, wiewohl recht verspätet, Josephus zu einem solchen Geständnis zwangen. Seine Gegner nämlich waren mit ihm wegen des Bell. Jud. scharf ins Gericht gegangen. „Wenn er selbst in der Archäologie immer und immer wieder beteuert, die Wahrheit und nur die Wahrheit zu sagen, so ist das nichts weiter als ein Widerhall der Vorwürfe seiner Gegner, dass er es im Polemos nicht gethan habe.“ Hören wir v. Destinon selbst, der, wie mir scheint, nunmehr in höchst einleuchtender Weise von jenen vielfach rätselhaften Erscheinungen den Schleier hinwegzieht. Mit Fug und Recht behauptet er die doppelte Möglichkeit, dass die Angriffe der Gegner des Josephus „sich nicht allein auf den Inhalt, sondern auch auf die Form der Darstellung erstreckt haben“. „Sie war“, fährt er fort (S. 27), „tadellos, — aber gerade das konnte Bedenken erwecken bei einer Persönlichkeit, der man so wie so nicht traute. Man wird bezweifelt haben, dass das Verdienst des eleganten Griechisch Josephus gebühre, und die uncorrecte Aussprache des Verfassers als eine willkommene Stütze des Zweifels freudig benutzt haben. Mag sich dies nun so oder anders verhalten, — wenn Josephus in der Einleitung zum Jüdischen Krieg über seine schriftstellerische Thätigkeit geradezu die Unwahrheit sagt, so darf man sich nicht darüber wundern, dass er am Schluss der Archäologie die Wahrheit verschweigt: er ist inzwischen vorsichtiger geworden. Aber das Schweigen eines Eitlen spricht eine beredte Sprache. Hier sagt es: die schriftliche Abfassung meines Werkes ist nicht mein ausschliessliches Verdienst, denn so weit beherrsche ich die griechische Sprache nicht. — Nimmt man nun für die Archäologie die Unterstützung durch *συνεργοί* an, wie sie für den Polemos feststeht, so erhält die auffallende Erscheinung, für die wir eine Erklärung suchen, ihr Licht. Die Thätigkeit der jüdisch-griechischen Litteraten — solche wird man sich unter den

συνεργοί vorzustellen haben — hat der Archäologie des Josephus die Form gegeben, in der sie uns jetzt vorliegt. Ihre Mehrzahl, bedingt durch den Umfang des Werkes, musste nicht notwendiger Weise, konnte aber wohl eine Ungleichmässigkeit in Stil und Sprache herbeiführen. Unter ihnen mag dann einer gewesen sein, der die Marotte hatte, Thukydides (an ihn erinnern die Bücher XV—XIX) nachahmen oder gar übertrumpfen zu wollen." Über den Umfang der Thätigkeit dieser von Josephus selbst bezeugten sprachlichen Mitarbeiter wird erst eine planmässig durchgeführte Vergleichung des Bell. Jud. mit den übrigen Werken des Josephus und der einzelnen Abschnitte der Arch. Aufschluss zu geben vermögen. Im Hinblick auf die kräftige Art und Weise, wie „die fremde Hand den Büchern XV—XIX ihren Stempel aufgedrückt hat", hegt v. Destinon die Befürchtung, „dass die Tage des Ruhmes gezählt sind, die Josephus als Graecus Livius genossen hat".

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Siegmund Hanover, Das Festgesetz der Samaritaner nach Ibrahim ibn Jakub. Edition und Übersetzung seines Commentars zu Lev. 23. Berlin 1904. 74 S. gr. 8° und XVIII S. arab. Text.

Es muss als verdienstlich bezeichnet werden, dass der Verf. vorstehend genannter Schrift aus dem gross angelegten, die vier ersten Bücher des Pentateuchs umfassenden Commentar des Samaritaners Ibrahim ibn Jakub, von dem auf Petermann's Veranlassung unmittelbar in Nablus nach der, wie es scheint, einzigen noch vorhandenen Hs. eine, jetzt der Kgl. Bibliothek zu Berlin gehörige, Abschrift hergestellt wurde, den auf Leviticus 23, d. h. das Festgesetz, bezüglichen Teil, p. 177ª bis p. 189ª der Hs., zum ersten Male in arabischer Urschrift (p. I—XVIII) und Übersetzung herausgegeben hat. Ist doch bei dem geringen Umfang des uns erhaltenen samaritanischen Schrifttums einmal jenes für samaritanische Geschichte und Überlieferung eine reiche Fundgrube bildende Werk an sich schon von grosser Wichtigkeit. Sodann ist das Festgesetz der Samaritaner bisher überhaupt noch nicht behandelt worden. Durch seine den arabischen Text in gutem Deutsch wiedergebende Übersetzung (S. 34—53) hat Hanover auch dem des Arabischen nicht Kundigen in die schrifterläuternde Thätigkeit jenes zwar ein schlechtes

Arabisch schreibenden (II. Ibr. Sprache, S. 7—13), aber mit sehr tüchtigen grammatischen und lexikalischen Kenntnissen des Hebräischen (III. Ibr. Exegese, S. 13—17) ausgerüsteten Erklärers einen unmittelbaren Einblick vermittelt, der durch den von ihm (VI, S. 23—32) gegebenen Vergleich der Festgesetzesbestimmungen und -bräuche der Samaritaner nach Ibrahim mit denen der Rabbaniten, die diesen höchst wahrscheinlich beeinflusst haben (vgl. V, S. 19—23), und der Karäer besonders anschaulich und wertvoll geworden ist. Zwar über die Lebenszeit dieses Samaritaners und die Abfassungszeit seines Commentars steht bis jetzt noch nichts Sicheres fest; führt doch die in letzterem sich findende Erwähnung des Tabaks und Kaffees hinab bis in die Zeit vor Mitte des 17. Jahrhunderts; aber die Gelehrsamkeit des Mannes und sein wissenschaftlicher Ernst machen ihn der Wissenschaft wert. Von den Vorgängern, die er anführt und benutzt, gehört Munagga mit seinem Werke über die Differenzen der Samaritaner und Juden der Mitte des 12. Jahrhunderts an. Marka, der am häufigsten genannte, „einer der fruchtbarsten samaritanischen Schriftsteller aus ziemlich alter Zeit“ (S. 18/19: VI. Ibrahim's Verhältnis zu seinen Vorgängern), wird von Heidenheim sogar ins 4. Jahrhundert gesetzt. Erwähnt werden ferner Abul Hasan as-Suri um 1070, der eine Streitschrift gegen die Juden verfasste, Jusuf b. Salama (1041), Abu-lFath, der 1355 eine bis zur Zeit Mohammed's reichende Chronik schrieb (ed. Vilmar, Gotha 1865), und einige andere, deren Spuren vielleicht nicht ganz sicher sind. — Der Verf. konnte Leviticus 23 zu Grunde legen, von einer eingehenderen Berücksichtigung von Exodus 12 und 13, weil schon durch Geiger verwertet, aber absehen; von den übrigen das Festgesetz behandelnden Stellen des Pentateuchs hat er die wichtigsten im Auszuge mitgeteilt. In den zu dem arabischen Text gegebenen sprachlichen und sachlichen, z. T. tief eindringenden Anmerkungen (S. 54—74) steckt eine tüchtige Gelehrsamkeit, die den Verf. als gründlich vertraut mit dem gesamten in Betracht kommenden Schrifttum sowie als einen kundigen, wohlunterrichteten Sprachforscher erweist.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Joseph Schnitzer, Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarola's. II. Savonarola

und die Feuerprobe (Veröffentlichungen a. d. Kirchenhist. SeminarMünchen. II. Reihe, Nr. 3). München 1904. VIII u. 174 S. 8°.

Dass wir in Schnitzer, dessen Savonarola-Forschungen 1. Heft ich an dieser Stelle (ZfwTh. XLVI, S. 479/480) mit lebhafter Anerkennung begrüsste, einen hervorragend tüchtigen Kenner der Geschichte der oberitalischen Republiken, besonders Florenz', am Ende des 15. Jahrhunderts, und einen durch Auffindung und Nutzbarmachung neuer, wichtiger Quellen zur Darstellung der Geschichte des grossen florentinischen Reformators Savonarola ganz ausnehmend befähigten Gelehrten besitzen, dafür dürfte das 2. jetzt vorliegende Heft seiner Forschungen ein vollwertiges Zeugnis ablegen. Es handelt über den verhängnisvollen Wendepunkt im Leben des Predigermönchs, die Feuerprobe vom 7. April 1498. Wie es dazu kommen konnte, mit anderem Worte die Vorgeschichte (I.) dieses merkwürdigen Ereignisses (S. 1—72) entrollt Schnitzer vor unseren Augen, auf umfassende, z. T. bis jetzt noch gar nicht gekannte oder ungenügend verwendete handschriftliche Nachrichten gestützt. Er führt uns ein in die unheilvoll zerfahrenen oberitalischen Zustände und Verhältnisse, lässt uns eine Anschauung gewinnen von den verderblichen Kräften und Mächten jener Zeit, unter ihnen der unheilvollsten, dem lasterhaften, gewissenlosen Papst Alexander VI., und schildert die die Herzen seiner Landsleute durch seinen musterhaften Wandel wie seine unwiderstehliche Beredsamkeit in ihren Tiefen erschütternde und sie unbezwinglich an sich und sein Werk fesselnde Persönlichkeit Savonarola's, und zwar so anschaulich und so anziehend, dass wir uns unmittelbar in jene religiös gärende und politisch so tief erregte Zeit zurückversetzt fühlen. Und der Verf. hat thatsächlich über jenen merkwürdigen Vorgang durch eine peinliche Prüfung der Zeugenaussagen (II.) und zwar A. der Fratesken (S. 73—100), B. der Gegner des Frate (S. 100—141) und C. der neutralen Berichterstatter (S. 141—152) einiges Licht in das bisherige Dunkel zu bringen verstanden. Die Forderung, durch ein Gottesurteil in dem Zwiespalt der Zeit eine Entscheidung herbeizuführen, ist von Savonarola's Gegnern ausgegangen. Nur wenige derselben hatten den Mut dazu, während von des Frate Anhängern Hunderte sich bereit erklärten, für ihren geliebten Meister und die von ihm verkündete Wahrheit durchs Feuer

zu gehen. Vergebens bemühte sich Savonarola, seinen Mitbürgern den Gedanken an das Wunder auszureden. Es erprobte sich an ihm, wie Schnitzer in lichtvoller Weise ausführt, jene unheimliche Macht, welche einmal ins Volk geworfene Ideen über die Gemüter ausüben, ohne dass der Meister, der diese Geister rief, sie nun auch zu bannen im stande gewesen wäre. „Eine ungeheure religiöse Erregung hatte die Geister ergriffen. Unerschütterlich stand es den Freunden des Frate fest, Gott selbst habe diesen als Gesandten an die Florentiner abgeordnet und werde es nötigenfalls an übernatürlichen Zeichen seiner Beglaubigung nicht fehlen lassen. So hatten sich, durch Girolamo's Predigten eher genährt als abgewehrt, die ausschweifendsten Erwartungen allen Volkes bemächtigt, denen sich selbst die Gegner nicht ganz zu entziehen vermochten. Die Hoffnung auf das Wunder lag gleichsam in der Luft, und die Widersacher des Frate waren viel zu schlau und scharfblickend, als dass sie diese schwache Seite seiner Stellung nicht herausgefunden und arglistig zu seinem Verderben benutzt hätten." (S. 52.) Bei den hin und her über die Sache gepflogenen Verhandlungen ist es mit erschütternder Deutlichkeit zu Tage getreten, dass es den Gegnern (S. 56 Anm. 5) „bei der Probe von Anfang an um Vernichtung des Frate und der Fratesken zu thun war". Höchst beachtenswert ist darum dasjenige, was Schnitzer nach seinem umfassenden Zeugenverhör als den Thatbestand (III.) hinstellt (S. 152—170). Wir muten, sagt er (S. 169), „wenn unsere Ergebnisse richtig sind, den Feinden Savonarola's eine Ruchlosigkeit und Verworfenheit zu, die unser Innerstes empört. Ist es möglich, so fragen wir uns entsetzt, dass die Erde je solche Schurken trug? Aber wir dürfen nicht vergessen, dass sich die Geschichte Savonarola's im Zeitalter der Borja, in der Stadt Macchiavelli's abspielt. Man entrüstet sich so gerne über die von letzterem gepredigte cynische Skrupellosigkeit in der Wahl der Mittel, um zum erwünschten Ziele, zum Siege über die Gegner und zur Alleinherrschaft, zu gelangen. Aber er stand mit solchen grauenhaften Grundsätzen nicht allein; auch die Arrabbiati und Compagnacci, seine Gesinnungsgenossen und Freunde, haben diese Künste gekannt und geübt. Der Plan, den diese zum Sturze des Frate ersannen, atmet den Geist Macchiavelli's; die Geschichte mit der Feuerprobe könnte ein Capitel seines Principe bilden." Und nun höre man zum Schluss die schöne, unparteiische Anerkennung des grossen Domini-

caners von Seiten Schnitzer's, die dem katholischen Forscher und seiner Gewissenhaftigkeit alle Ehre macht: „Unwillkürlich wird man sich . . . sagen: Was für ein Mann muss das gewesen sein, der nur mit solchen Mitteln zu stürzen war! Und nur umbringen konnte man ihn, aber seine Gedanken lebten fort, und die Geschichte hat ihnen Recht gegeben. Die Züchtigungen, die er seinem Vaterlande voraussagte, trafen nur zu bald ein, und auch die Reform der Kirche blieb nicht aus . . . Am Galgen ist er gestorben, aber sich selbst getreu und ungebrochenen Geistes. Und als die Flammen züngelnd emporloderten und seine Glieder verzehrten, da mochten seine Freunde, die schaudernd das grausige Schauspiel umstanden, bei sich sprechen: Er hat die Feuerprobe doch bestanden! Aurum igne examinatum!" — Der Verf. hat sich mit seinem Werke begründeten Anspruch auf den Dank aller ehrlichen Forscher erworben.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

L. Eisenhofer, Das bischöfliche Rationale. Seine Entstehung und Entwickelung. Mit 9 Abbildungen. München 1904. 49 S. 8°.

Die vorliegende zweite Schrift Eisenhofer's, die ich hiermit an dieser Stelle kurz zur Anzeige bringe, trägt ein wesentlich anderes Gepräge als die erste, die ich 1897 in der Theol. Lit.-Ztg. (Nr. 16, Sp. 428—431) eingehend zu würdigen suchte. Es war das seine als gekrönte Preisschrift zu Freiburg i. B. veröffentlichte litterarhistorische Studie über „Procopius von Gaza". Brachte diese in sehr mühsamen, unsere Kenntnis erheblich erweiternden und darum dankenswerten Quellennachweisungen neue Aufschlüsse über Prokopios' Schrift-Commentare, ohne dass es dem Verf. gelungen wäre, in seinen Mitteilungen über das Leben, die rhetorischen Werke und Briefe des Prokopios (vgl. meinen in der Byz. Ztschr. VI, S. 55—91 erschienenen Aufsatz über „Prokopios' von Gaza Widerlegung des Proklos") über dasjenige hinaus zu kommen, was uns schon aus Seitz' Schrift über „Die Schule von Gaza" (Heidelberg 1892) und Kirsten's „Quaestiones Choricianae" (Breslau 1895) bekannt war: so bietet jene eine Untersuchung, die Ergebnisse enthält von einem nur beschränkten, etwas abseits gelegenen Gebiete, dem kunstgeschichtlichen bezw. kirchenrechtlichen. Und zwar sind diese derartig, dass sie auf den Gang der kirchen-

geschichtlichen Entwickelung nur sehr spärliches Licht werfen und zum Glück dieselbe zu keiner Zeit nennenswert beeinflusst haben. Es wird, von streng katholischen Kreisen abgesehen, schwerlich viele theologische Forscher geben, die Nachforschungen über (I.) „Verbreitung und liturg. Gebrauch des Rationales“ (S. 1—20), jenes bischöflichen Brust- und Schulterschmucks (Hebr. חֹשֶׁן = λογεῖον LXX = rationale Vulg.), der, im Mittelalter ziemlich verbreitet, z. Z. nur noch in Eichstätt, Paderborn, Toul-Nancy und Krakau in Gebrauch ist, sowie (II.) über den „Ursprung“ (S. 21—37) und (III.) „Die Entwickelung des Rationales“ (S. 37—49) irgend eine andere als kunstgeschichtliche Teilnahme entgegenbringen werden. Eisenhofer's Nachweisungen zufolge geht das Rationale in seinen Anfängen zurück auf ein Pallium, welches im Unterschiede vom römischen den Bischöfen zu tragen zustand. Am deutlichsten treten uns die Spuren dieses Palliums im 6. Jahrhundert in Gallien entgegen. Von Gallien aus findet dieser Ornat zugleich mit der Ausbreitung der fränkischen Macht seinen Weg nach Deutschland und in andere Länder, wo er während des Mittelalters in zahlreichen Kirchen nachweisbar ist, bis er zu Beginn der Neuzeit allmählich unter dem Einflusse der von Rom aus wieder hergestellten liturgischen Einheit verschwindet und zur Stunde nur noch in den vier genannten bischöflichen Kirchen in gottesdienstlicher Verwendung ist. Obwohl der Verf. den unmittelbaren Zusammenhang der Gestaltung und der religiösen Bedeutung des Rationale mit dem Schulterkleide des israelitischen Hohenpriesters in Abrede stellt, so zeigt doch der in der Kirche früh ausgesprochene Hinweis auf jenes, wie sehr dieser Zusammenhang dem Sinne und der Auffassung der römisch-katholischen Kirche entspricht, die eben in judaistischem, gesetzlichem Wesen stecken geblieben ist und dasselbe bis auf diesen Tag nicht überwunden hat. Aber wir wissen uns frei davon; Macht- und Rechtsfragen kirchlicher Art sind wir ganz ausser Stande mit einem Kleidungsstücke in Verbindung zu bringen oder gar von ihm abhängig zu machen. Mutatis mutandis würden auch heute noch für jene Frage Luther's Worte an Kurfürst Joachim II., die Magister H. Seebald in seinem Breviarium Hist. uns aufbehalten, Geltung haben: „So christliche Durchlaucht nur das reine Wort Gottes annähmen, möchten Sie doch die Processionen lassen, als Ihnen gefiele, und so Sie nicht genug hätten an den Processionsfahnen, möchten Chur-

fürstliche Durchlaucht auch (seinethalben), mit Ehren zu melden, Hosen an den Stangen hängen."

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Johann Johannsen, Gegen die Confessionen! München 1902. 198 S. gr. 8°.

Das vorliegende Buch ist als erstes Heft einer Sammlung erschienen, die unter dem Titel „Münchner politische Schriften" auf bayrisch-katholischem Boden den Kampf für die Geistesfreiheit aufnehmen will, den der Ultramontanismus im protestantischen Brandenburg schon zu seinen Gunsten nahezu entschieden glaubt. Des Verfassers, eines in Bayern eingewanderten Schleswig-Holsteiners, Hoffnung auf Erfolg gründet sich dabei hauptsächlich auf den Umstand, dass in einer katholischen Stadt wie München im Allgemeinen mehr Gebildete bewusst jenseits der Kirche stünden als in evangelischen Gegenden. Doch ist ihm der Streit gegen den Confessionalismus keineswegs Selbstzweck: „Zur Erhaltung des Vaterlandes brauchen wir alle Mann, welchem Gott sie auch dienen mögen." Wogegen er sich mit ehrlicher, manche Übertreibung und Einseitigkeit entschuldigender Entrüstung wendet, ist die „religiöse Heuchelei", ist das „Hinken auf beiden Seiten", das er gerade den Modernen und Confessionslosen und den Reformtheologen hüben wie drüben zum Vorwurfe macht: Vielleicht die Mehrzahl unserer Hochschullehrer steht dem kirchlichen Glauben innerlich ganz fremd gegenüber, aber kaum einer zieht daraus für sein äusseres Leben die Consequenzen! Wie ist ferner das Verhalten der protestantischen Theologen zu beurteilen, die sich der bekannten Zustimmungskundgebung an Mommsen angeschlossen haben? Durften sie, deren ganze Lehrthätigkeit auf das Recht eines bestimmten Gedankenkreises aufgebaut ist, die „Voraussetzungslosigkeit der Forschung" auf ihre Fahne schreiben? Oder liegt hier nicht vielmehr eine erschreckende Verwirrung der sittlichen Begriffe vor? Katholische Gelehrte wie Frhr. v. Hertling und Grauert haben jene Formel beanstandet, aber sie geben sich trotzdem als Verweser einer vollberechtigten Wissenschaft, da ohne Voraussetzungen überhaupt keine wissenschaftliche Arbeit möglich sei. Sie scheinen also der Meinung zu huldigen, dass es unter diesen Umständen auf ein paar mehr oder weniger nicht ankomme! Gewiss kann Niemand aus seiner Haut heraus, und an die Gesetze des menschlichen Denkens bleiben wir alle „gebunden"; aber der

Unterschied zwischen einer Denkweise, die nach der Wahrheit erst sucht und sie in jeder Gestalt anzunehmen bereit ist, und einer anderen, der die Grundlinien der Weltanschauung ein für allemal feststehen, liegt klar zu Tage. Wollten doch, meint Johannsen, die mit dem Fortschritt kokettirenden Centrumsführer aufrichtig bekennen, dass ihnen die Wissenschaft blos „Zuthat" ist, während sie alles, was ihrem geistigen Leben Inhalt und Richtung giebt, vom Dogma her empfangen!

Zu eingehender Kritik hat sich unser Verfasser zwei Männer des Vermittelungsstandpunktes herausgesucht: Adolf Harnack und Albert Ehrhard. Das scheine sehr unpolitisch; der heutige Liberalismus, obwohl kaum geneigt, für sich selbst anzuerkennen, was jene Beiden vom kirchlichen Glauben noch festhielten, werde raten, sie lieber zu unterstützen und den einen gegen die protestantische Orthodoxie, den anderen gegen den reformfeindlichen Klerikalismus als Sturmbock zu verwenden. Allein „Angelegenheiten des eigenen Gewissens dürfen nicht als Fragen der Taktik behandelt werden"! Wer wolle zudem behaupten, dass der fortschrittliche Katholicismus ungefährlicher sei als der rückständige? Wenn Jemand die Los-von-Rom-Bewegung aufzuhalten vermöchte, so seien es Leute vom Schlage Ehrhard's. Nun dächten ja sie vielleicht nur an eine Erneuerung des Katholicismus als religiöser Macht; aber die gefestigte Herrschaft über die Gemüter würde die römische Kirche nur zu rasch wieder für ihre politischen Zwecke ausnutzen. Ähnlich bedeute ein Harnack durchaus kein sicheres Gegengewicht gegen die Reaction innerhalb des Protestantismus.

So werden denn die litterarischen Erzeugnisse der Genannten erbarmungslos zerpflückt, und Johannsen ist nicht sparsam mit der Anklage auf feige Halbheit, ja auf bewusstes Verschleiern der Wahrheit. Nur einige wenige von den zahlreichen Beispielen, an denen diese Vorwürfe erhärtet werden, seien herausgegriffen: Ehrhard betrachtet es als selbstverständlich, dass im Streite der Congregatio sancti officii gegen Galilei das sachliche Recht auf Seiten des grossen Physikers war; dennoch bringt es der „Reformkatholik" fertig, mit Hülfe eines „unlogischen Wortgefüges" zu beweisen, die Vertreter Roms hätten „ein sittlich minderwertiges Verhalten an den Tag gelegt", wenn sie anders verfahren wären, als sie verfahren sind! In seinem Werke „Der Katholicismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der

kirchlichen Entwickelung der Neuzeit“ bemüht sich ferner Ehrhard, mit allen Künsten der Distinction zu zeigen, dass der Syllabus Pio Nono's nicht unter die ex cathedra erlassenen und darum unfehlbaren Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sitten gehöre, sondern eine lediglich zeitgeschichtliche Bedeutung habe. Als aber ein Kritiker aus dem altklerikalen Lager dies so ausdrückt: nach Ehrhard besässen die Sätze des Syllabus heute nicht mehr dieselbe verpflichtende Kraft wie anno 1864, bezeichnet das der also in seiner Rechtgläubigkeit Verdächtigte kurzweg als Unwahrheit!

Von Harnack's „Wesen des Christentums“ bemerkt Johannsen, er sei anfangs nicht im Stande gewesen, das Buch durchzulesen, und schiebt dies darauf, dass es Dinge zusammenzudenken nötige, die nun einmal in einem Kopfe nicht Platz fänden. Anstössig ist ihm vor Allem, dass Harnack urchristlichen Vorstellungen, die er ihrem eigentlichen Sinne nach ablehnt, wie die leibliche Auferweckung Christi, dennoch eine Bedeutung für uns abgewinnen möchte. Wenn historisch betrachtet weder auf die Berichte vom leeren Grab noch auf die Erscheinungen etwas zu geben ist, wie kann man es preisen, dass von diesem Grabe her der unzerstörbare Glaube an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen habe? Johannsen übersieht nur, dass es für den Berliner Kirchenhistoriker vielmehr der Eindruck der Persönlichkeit Jesu ist, in dem der Osterglaube, und zwar schon der ersten Jünger, seine tiefste Wurzel hat. Ist hier des Kritikers Urteil ungerecht, so an anderer Stelle nicht von genügender Sachkenntnis unterstützt. Der angeblichen Geschichtsfälschung, die den Opfertod Christi als einen Dienst betrachtet, der auch über die Grenzen des auserwählten Volkes hinaus Vielen zu gute kommen soll, hätte sich mindestens schon Paulus schuldig gemacht (vgl. 2. Kor. 5, 19).

Dass Harnack — trotz seiner ausdrücklichen Verwahrung — zuweilen die Aufgabe des Historikers mit der des Dogmatikers verwechselt, mag richtig sein. Eine Erkenntnis wie die: „Der Sinn des Lebens geht immer nur an einem Überweltlichen auf,“ ist jedenfalls nicht aus rein wissenschaftlicher Geschichtsbetrachtung gewonnen. Wenn aber unser Verfasser den Dogmenhistoriker Harnack darüber zur Rede stellt, dass er nicht bei jeder Meinungsverschiedenheit innerhalb der Kirche deutlich gesagt habe: „Hier war die Wahrheit, dort die Lüge,“ oder: „auf beiden Seiten war

die Lüge," so heisst das nicht minder etwas beanspruchen, was des Geschichtsforschers Amt an und für sich nicht sein kann, und zeugt äusserdem von einem wenig ausgebildeten geschichtlichen Sinn. Wann und wo liegen denn die Dinge so einfach, dass sich die geforderte glatte Entscheidung geben liesse?

Trotzdem sollte unserer zünftigen Theologie die Schrift des Münchner Politikers eine Mahnung sein, sich die ernste Gewissensfrage vorzulegen, ob sie es nicht in der Kunst des Nachempfindens zu einer solchen Virtuosität gebracht hat, dass sie damit dem schlichten Wahrheitssinn des „Laien" gerechten Anstoss giebt. Ausführungen wie die Harnack's über das Wunder, die noch dazu aus einem besonders „strengen" und „klaren" Denken geflossen sein sollen, müssen Kopfschütteln erregen! F. Lipsius.

Synedrion und Gerusia.

Act. V, 21 stellt zusammen *τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*. Beides ist aber, so viel wir wissen, eines und dasselbe. Wendt will das *καὶ* explicatio fassen: und zwar. Allein, wäre solche Explication des doch sehr bekannten Wortes *συνέδριον* für die Leser der Apostelgeschichte nötig gewesen, so würde sie wohl eher bei der ersten Stelle, wo das Wort vorkommt (IV, 15), gegeben sein. Das Idem atque idem weiss ich bis jetzt nicht zu erklären. Aber ich mache darauf aufmerksam, dass etwas Entsprechendes sich findet in dem D-Texte Act. V, 35: *εἰπέν τε πρὸς τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς συνεδρίους* (*πρὸς αὐτούς* text. rec.). Auch Andere werden schwerlich überzeugt werden durch die Behauptung: „Offenbar ist dies eine nachträgliche Besserung, die den richtigen, aber freilich sehr selbstverständlichen Punkt klarstellen sollte, dass die Angeredeten nicht die zuletzt [v. 34] genannten *ἄνθρωποι* wären." Solchem Missverständnisse hatte gerade der D-Text um so weniger vorzubeugen, da er v. 34 nicht *τοὺς ἀνθρώπους*, sondern mit manchen anderen Zeugen *τοὺς ἀποστόλους* bietet. Die von den Synedristen genannten *ἄρχοντες* werden der *γερουσία* entsprechen. A. H.

Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Titelaufführung eingesandter, nicht verlangter Rezensionsexemplare wird nicht übernommen. Rücksendung der Rezensionsexemplare findet nicht statt.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XXIII.

Das Messiasbild des Ezechiel.

Von

Cand. theol. Dr. phil. **Karl Begrich**

in Wittenberg.

Die Geschichte des Monotheismus ist auf das Engste verwachsen mit der Geschichte des Volkes Israel; denn dieses Volk ist es ja, in welchem sich die Idee von der Einheit des Göttlichen, wenn auch nur allmählich, so doch unaufhaltsam Bahn brach bis zu ihrer höchsten Vollendung. Zwar war die Höhe der monotheistischen Gotteserkenntnis nicht von Anfang an, in jeder Zeit und bei allen dieselbe, — auch hier waren es, wie überall in der Weltgeschichte, die grossen Männer der verschiedenen Zeiten, die den Vielen vorangingen und dem Volke Schritt vor Schritt die Bahn wiesen zu dem Platz, den es in der Weltgeschichte einnehmen sollte —, aber doch bezeugen es schon die ältesten Litteraturdenkmäler Israels, dass der monotheistische Gedanke, wenn auch zuerst nur in der relativen Form der Monolatrie, im Volke lebendig war und in den engsten Zusammenhang mit dem Gang der Geschichte gebracht wurde. Israel fasste seinen Gott also nicht als blind waltende Naturkraft, sondern — nach Analogie des Menschen — als geistige Persönlichkeit auf, die sich in der Leitung des Volkes nach innen und nach aussen, in der Thoraerteilung wie in dem Schwertergeklirr der Schlachten lebendig erwies [1]).

---

[1]) Es handelt sich für uns hier nur um die Religion Israels in historischer Zeit.

Einerseits konnte die Verschmelzung dieses praktischen Monotheismus mit dem particularistisch beschränkten Verständnis der Nationalgeschichte sehr gefährliche Folgen haben: Mit dem Untergang der Nation Israels musste auch seine Religion verschwinden[1]). Andererseits war nur in der Verbindung von Religion und Geschichte eine wirkliche Weiterbildung der Religion, eine Entwickelung in ethischer Richtung möglich, welche vom relativen zum absoluten Monotheismus führte. Dieser gewaltige Fortschritt wurde anfangs unbewusst, dann aber immer bestimmter von den Propheten vollzogen. Ausgehend von dem ethischen Moment der Volksanschauung, drangen sie zu der Erkenntnis vor, dass das Band der Einheit zwischen Gott und Israel nur dann dem Wesen Gottes wirklich entspreche, wenn es kein naturhaftes — so im Gegensatz zu der Volksanschauung —, sondern ein sittlich motivirtes sei. Hierdurch stellten sie die Geschichtsbetrachtung unter einen neuen religiösen Gesichtspunkt: Die Niederlagen Israels sind nicht ein Zeichen von Gottes Machtlosigkeit, sondern weisen auf den Urgrund des göttlichen Wesens, die Gerechtigkeit, hin.

Durch diesen geklärten ethischen Monotheismus mussten consequenter Weise die nationalen Schranken, in denen der monotheistische Gedanke bisher gebunden lag, immer mehr dahinfallen, und an deren Stelle in immer wachsender Erkenntnis Individualismus und Universalismus treten. Sobald diese prophetische Erkenntnis durchgedrungen war, mochte die Nation Israels immerhin in Trümmer gehen, — seine Religion war damit noch nicht begraben.

Trotzdem hat sich aber bei fast allen Propheten ein Rest des alten Nationalismus erhalten[2]). Der Ge-

---

[1]) Vgl. z. B. Jer. 2, 13; 44 bes. V. 17 ff.

[2]) Ausgenommen ist nur Deuterojesaja, doch spielt auch in seinen Weissagungen Juda die Hauptrolle.

danke der Erwählung und der Theokratie Israels hatte in dem Herzen jedes rechten Israeliten zu tiefe Wurzeln geschlagen, als dass man ihn hätte aufgeben können. Allerdings war der Nationalismus der Propheten doch anderer Natur, als der des Volkes. Beiden drängte sich in der trüben Zeit der Syrerkriege ein Vergleich auf zwischen der unvollkommenen und gebrochenen Herrschaft Gottes in der Wirklichkeit und der erhabenen Idee der vollkommenen Theokratie. Ebenso stand es beiden unumstösslich fest, dass diese vollkommene Gottesherrschaft in der Zukunft erscheinen werde; aber die Wege, auf denen beide zu demselben Resultat gelangten, waren durchaus verschiedene. Dem Volk ergab sich dieses Resultat aus der Annahme eines unlöslichen, naturhaften Verhältnisses des Gottes, der Israel aus Ägypten geführt und ihm das Land Kanaan gegeben hatte, mit seinem Volk. Nach prophetischer Anschauung war aber die absolute Gottesherrschaft nur möglich zu einer Zeit, da allerorten in Israel Recht und Gerechtigkeit herrschen würde; daher die grosse Abrechnung mit Sünde und Frevelthat, das Endgericht am Tage Jahve's; dann aber — und das erforderte der Propheten unerschütterliche Zuversicht zu dem endlichen Siege des sittlich Guten auf Erden — bricht die grosse Zeit des Heils herein, da Israel wirklich seiner Bestimmtheit nach ist, was es seiner Bestimmung nach sein sollte: das herrliche Volk Gottes. So basirte denn auch der Nationalismus der Propheten auf ethischer Grundlage.

Die prophetischen Ankündigungen jenes gottgewollten vollkommenen Zustandes der Theokratie sind uns bekannt unter dem Namen „messianische Weissagungen“. Nun ist es ganz natürlich, dass das Bild von der Heilszeit in Anlage und Ausführung der Geisteseigentümlichkeit jedes einzelnen Propheten und den besonderen Verhältnissen der jeweiligen Entstehungszeit entspricht. So hat jeder Prophet in den Bereich seiner messianischen

Weissagungen stets das hineingezogen, von dessen entscheidendem Einfluss auf die Verwirklichung der Theokratie er durch die besonderen Ereignisse und Erfahrungen seiner Zeit überzeugt war[1]).

Da aber das Königtum ein Hauptfactor in dem Organismus des alttestamentlichen Gottesstaates war, so musste es notwendiger Weise in den messianischen Weissagungen seinen Platz finden. Auf diese Bahn der Entwickelung drängte besonders die Combination der eschatologischen Hoffnung mit der Erwartung einer ewigen Dauer der davidischen Dynastie. Denn da seit dem Tode David's auf Juda's Thron nur Davididen gesessen, so schloss man hieraus, dass kraft eines Bundes Gottes mit David (vgl. 2. Sam. 7; 23, 1—7; auch Gen. 49, 10) das Scepter über Juda dem Hause David's nie — also auch nicht in der Heilszeit — entwendet werden würde. So erwuchsen denn unter den prophetischen Heilsankündigungen speciell solche, die auf die Regierung eines in ausserordentlicher Weise von Gott ausgerüsteten Davididen als des Stellvertreters Jahve's auf Erden, den Messias, Bezug nahmen, — es entstanden die messianischen Weissagungen im engeren Sinne.

Zu diesem Resultate trugen freilich auch noch andere Momente bei. Während das Nordreich Israel fortwährend unter Revolutionen und Regierungswechseln zu leiden hatte, hatte man in Juda unter der ständigen Herrschaft der davidischen Dynastie den Segen altbewährter menschlicher Ordnungen schätzen gelernt, so dass man diese auch in dem zukünftigen Gottesreiche nicht missen mochte.

Ausserdem hatte man gerade in den Verwickelungen mit dem assyrischen Reich erkannt, dass der Schwerpunkt der Entscheidungen bei dem Königtum lag, dass von

[1]) Diese Überzeugung war keine constante Grösse, sondern hat bei den einzelnen Propheten mannigfach geschwankt. Z. B. gedenkt derselbe Jesaja, der in Cap. 7. 9 u. 11 ein so herrliches Messiasbild entworfen, des messianischen Königs fernerhin nicht mehr.

seinem Zustand und Verhalten auch das Geschick des ganzen Landes abhängig sei. Hieraus erklärt es sich, dass die im engeren Sinn messianischen Weissagungen gerade bei den Propheten der assyrischen Periode (Jesaja und Micha) eine so grosse Rolle spielen.

In demselben Masse aber, in welchem das Königtum aufhörte, der den Gang der Geschichte bestimmende Factor zu sein, können wir auch ein Zurücktreten der im engeren Sinn messianischen Weissagungen in der Folgezeit beobachten (z. B. bei Jeremia).

Und als man gar den Zusammenbruch der davidischen Dynastie im Jahre 586 erlebt hatte, schaltete man die Erwartung der ewigen Dauer des davidischen Hauses aus dem Bereich der eschatologischen Hoffnungen aus (z. B. Deuterojesaja), und so verschwand die im engeren Sinn messianische Weissagung zur Zeit des Exils gänzlich.

Sie wurde dann noch ein Mal nach der Heimkehr des Volkes im Hinblick auf Serubbabel in Propheten wie Haggai (2, 21 ff.) und Sacharja (3, 8 ff.; 6, 9 ff.) erneuert, verschwand aber wieder, um dann endlich als ein Bild bunter Reflexe aus den verschiedenen Weissagungen der einzelnen — nunmehr kanonisirten — Prophetenschriften in der späteren Zeit des Judentums wieder aufzuleben.

Wenn wir so die Geschichte der im engeren Sinn messianischen Weissagungen überblicken, liegt die Frage nahe: Welch ein Messiasbild mag wohl ein Prophet gehabt haben, der den Zusammenbruch der davidischen Dynastie selbst mit erlebt hat? Hat er das Messiasbild, das sich etwa bei ihm findet, nach der Katastrophe vom Jahre 586 beibehalten, oder hat er es aufgegeben, oder endlich: stellt sich uns sein Messiasbild von vornherein als ein Übergang von der vorexilischen zu der exilischen Periode dar, so dass es weder der ersteren noch der letzteren mit Recht zugerechnet werden kann?[1])

---

[1]) So besonders Schrader in Schenkel's Bibellexikon.

Der einzige Prophet, bei welchem wir über diese Fragen Aufschluss finden, ist der Prophet Ezechiel[1]).

Die Beurteilung des ezechielischen Messiasbildes ist bei den einzelnen Exegeten eine sehr verschiedene und unsichere. Der Grund hierfür liegt, soweit ich sehe, besonders darin, wie weit man zur Beurteilung der im engeren Sinne messianischen Erwartung des Ezechiel das grosse Zukunftsgemälde in den Cap. 40—48 in Betracht gezogen hat, wo ja der Fürst der Heilszeit eine so untergeordnete Rolle spielt, dass er schlechterdings keiner besonderen Beachtung wert scheint, und dass man es in der That einer Begriffsverwirrung gleichachten könnte, wollte man ihn ebenso wie den grossen Fürsten des Heils, wie ihn Jesaja schildert, als „Messias" bezeichnen.

Unsere Aufgabe ist es daher zunächst, festzustellen, was man als Messiasbild des Ezechiel ansehen darf, und zwar ergiebt sich uns hierbei notwendig die Frage nach der Verwendbarkeit der Cap. 40—48, die ja eine geschlossene Gruppe von besonderen Weissagungen bilden. Demnach ist die Aufgabe in diesem ersten Teil unserer Untersuchung eine doppelte: Wir haben einmal das Messiasbild des Ezechiel aus Cap. 1—39 zu gewinnen und dann zu untersuchen, ob der Prophet dieses Messiasbild auch in Cap. 40—48 festgehalten hat, so dass man berechtigt wäre, diese Stellen zur Gewinnung resp. Ergänzung des ezechielischen Messiasbildes heranzuziehen. In einem zweiten Teile werden wir dann zu einer Wertung des ezechielischen Messiasbildes übergehen können.

---

[1]) Von Jeremia müssen wir hier darum absehen, weil uns von seiner Wirksamkeit seit dem Zusammenbruch Juda's zu wenig erhalten ist, als dass wir darüber ein sicheres Urteil abgeben könnten, wie sich seine Hoffnung auf das Kommen des Messias seit 586 gestaltet hat. — Dazu kommt auch noch, dass die Cap. 30—33, die oft vor oder in das Jahr 586 verlegt werden, und in denen uns viele messianische Weissagungen als jeremianisch überliefert sind, starken textkritischen Bedenken unterliegen.

Wie bei allen Propheten, so hebt sich auch bei Ezechiel das Messiasbild leuchtend von dem dunkeln Hintergrund seiner Entstehungszeit ab. Die erste im engeren Sinn messianische Weissagung Ezechiel's, Ez. 17, 22 ff., erwächst unmittelbar aus einer Gerichtsverkündigung über das treulose Königtum Juda's; und zwar redet unser Prophet, der es liebt, seine Gedanken in Bilder und Gleichnisse einzukleiden, auch hier in der Form der Allegorie. Das davidische Königshaus wird dargestellt als ein Cedernbaum auf dem Libanon, dessen Wipfel von einem Adler abgebrochen und in ein fernes Land gebracht wurde. In diesem Bilde, das von V. 12 an verlassen und auf die Invasion Nebukadnezar's in Juda, auf die Gefangennahme und die Exilirung des Königs Jojachin gedeutet wird, fährt die messianische Weissagung (V. 22—24) fort. Von dem Wipfel jener hohen Ceder, welche ja nach V. 3 abgebrochen und nach Babel verschleppt worden ist, will Jahve ein zartes Reis abpflücken und auf einen hohen Berg einpflanzen. ולקחתי ist Perfectum consecutivum; der Prophet deutet hiermit an, dass er in dem eben gebrauchten Gleichnis fortfahre. Diesem ולקחתי ist ausdrücklich אני hinzugefügt, wohl um den Gegensatz zu V. 5 ff. hervorzuheben, wo der Adler, d. h. Nebukadnezar (vgl. V. 12), ein Gewächs pflanzt, wie man den Steckling des Weidenbaumes an das Ufer eines Wasserlaufes setzt; hiermit will der Prophet den König Zedekia als einen Fürsten von Nebukadnezar's Gnaden schildern. So hebt denn das betonte אני ausdrücklich hervor, dass Jahve es ist, und nicht irgend ein irdischer Herrscher, von dem jene neue herrliche Pflanzung geschehen wird[1]). ונתתי, von Cornill und Krätzschmar nach LXX gestrichen und von Bertholet in ונטעתי verändert, hat wie auch schon ולקחתי sein Object in dem V. b folgenden רַךְ. Durch מראש ינקותיו wird מִצַּמֶּרֶת in gewissem Sinne wieder aufgenommen und

[1]) Dasselbe thut das zweimalige אני יהוה in V. 24.

auf diese Weise geflissentlich zum Ausdruck gebracht, was weiterhin auch רַךְ ausdrückt: wie zart, wie winzig und unscheinbar jenes Reis ist, das Jahve pflanzen will. Dasselbe liegt wohl auch in dem קטף, dem mühelosen Abpflücken, wie man etwa Ähren (Dt. 23, 26), Salzpflanzen (מלוח, „Melde", Hiob 30, 4) und Riedgras (Hiob 8, 12) mit der Hand abpflückt. Bei der Deutung des רַךְ sind die Meinungen geteilt. Ausgeschlossen ist die Deutung allein auf das messianische Reich, (so dass wir es also mit einer messianischen Weissagung im weiteren Sinne zu thun hätten), eine Deutung, die — besonders V. 23 verglichen mit Matth. 13, 31 f. — an sich nahe liegt. Doch spricht hiergegen, dass der Prophet kurz zuvor die Allegorie auf Personen gedeutet hat, so dass man bei Fortführung der bildlichen Rede gezwungen ist, die persönliche Deutung beizubehalten. Es kann sich daher nur um die Frage handeln, ob unter dem zarten Reis, das zum starken Baum heranwächst, eine Reihe von Königen in der Zukunft oder nur ein König der Heilszeit, der Messias, zu verstehen ist. Smend vollzieht die Deutung auf die davidische Dynastie und in Verbindung damit auf das messianische Reich. Andere Ausleger (Krätzschmar, v. Orelli) halten die persönliche Deutung auf den Messias aufrecht. Entscheidend ist in dieser Beziehung folgende Erwägung: Ist in V. 5 Zedekia als eine Pflanzung Nebukadnezar's bezeichnet, so ist unter רַךְ offenbar auch nur eine Persönlichkeit, der König des Heils, gemeint, welchen Jahve selbst einsetzt[1]). Dass der Deutung einer mächtigen Ceder auf einen Herrscher und seine Macht nichts im Wege steht, lehrt ein Vergleich mit Cap. 31.

Dass Ezechiel, wenn er den messianischen König aus der Nachkommenschaft Jojachin's erwartet, eine bestimmte

---

[1]) Vgl. die Ausführungen zu אני S. 439. — Für diese Deutung spricht auch ein Vergleich mit Jes. 11, 1 (S. 441) und mit Jer. 23, 5 (S. 447 u. 450 f.).

Persönlichkeit im Auge gehabt, dürfte nicht unwahrscheinlich sein; ob er aber speciell an Serubbabel[1]) gedacht hat, lässt sich nicht erweisen. Die Erfüllung unseres Prophetenwortes hat Serubbabel jedenfalls nicht gebracht.

Über die Zeit, wann der Messias erstehen und seine Macht entfalten soll, ist zwar nichts direct gesagt, man kann aber aus der ganzen Art, wie der Prophet in dem V. 1 ff. gebrauchten und z. T. schon erfüllten Bild fortfährt, vermuten, dass er sich die messianische Zeit als nahe bevorstehend denkt.

Über die Regierungsdauer des messianischen Königs reflectirt der Prophet an dieser Stelle gar nicht; seine Weissagung erstreckt sich nur auf die machtvolle Königsherrschaft in der Heilszeit, da ein gewaltiger Herrscher von Gottes Gnaden die Zügel des Regiments mit starker Hand ergreifen wird.

Was nun aber der Prophet besagen will, wenn er den Messias zunächst als zartes Zweiglein charakterisirt, ist von Hitzig verkannt worden. Die Erwägung, dass nur junge Reiser als Stecklinge dienen können, hat diesen Exegeten veranlasst, als tertium comparationis die Jugendlichkeit des kommenden Königs anzusehen. Doch hat Hitzig mit Recht nur wenige Nachfolger in dieser Erklärung gefunden. Die Jugend des Messias wäre auch ein vereinzelter Zug in dem Messiasbild Ezechiel's, auf den der Prophet sonst nie wieder zurückkommt. Die richtige Deutung ergiebt sich aus einem Vergleich mit den Worten Jesaia's (11, 1): חטר מגזע ישי. Beide Propheten weisen mit diesen verwandten Bildern auf den unscheinbaren, aber hoffnungsreichen Messias hin, welcher dem zur Zeit erniedrigten und tiefgebeugten davidischen Königshaus entstammen soll. Dieses zarte, unansehnliche, aber saftig grüne Zweiglein nimmt Gott hinweg aus dem Flachland Babel, in dem es ja nicht gedeihen konnte, und

[1]) Vgl. Esr. 3, 2. 8 (Matth. 1, 12) und 1. Chron. 3, 17—19.

pflanzt es „auf einen hohen und erhabenen Berg“, wo es, herangewachsen zu einem stattlichen Cedernbaum, weithin sichtbar ist. Das artikellose הר־גבה ותלול wird in v. 23 näher als הר מרום ישראל bezeichnet, unter dem man den Berg Zion zu verstehen hat (vgl. Ez. 20, 40), „der, entsprechend seiner geistigen Bedeutung, auch räumlich hoch erhaben gedacht ist“ (Kr.)[1]). Hierzu bemerkt Smend nicht mit Unrecht, das Partic. pass. תלול deute an, dass der Berg von Natur nicht so hoch sei. Das zarte Reis wird also in seine eigentliche Heimat, an den Ort, da es zur herrlichen Ceder heranwachsen kann und soll, zurückverpflanzt. Hier wird der Schössling Zweige treiben, Frucht[2]) bringen und zu einer mächtigen Ceder werden, so dass „die Vögel unter dem Himmel kommen und wohnen unter seinen Zweigen“. Dieser letzte Zug der Allegorie ist von Keil auf die Heiden (dieser Deutung widerspricht schon V. 24), von Krätzschmar auf die Israeliten und von v. Orelli auf „Jedermann, der Zuflucht und Bergung bei ihm findet“, gedeutet. Die verschiedenen Auslegungen zeigen, dass man diesem nebensächlichen Zug des Gesamtbildes keine so specielle Deutung geben darf; wir bleiben daher bei folgender Erklärung stehen: Die Vögel aller Art, die auf dem Baume nisten und auf seinen Zweigen sich tummeln, dienen nur dazu, das Bild von der majestätischen Ceder lebendiger zu gestalten und deren ganze Grösse recht anschaulich zur Darstellung zu bringen (so auch Ez. 31, 6, Dan. 4, 9 ff. und Matth. 13, 31 f.).

Und dieses Absterben der alten Ceder und das schnelle Emporblühen des jungen Cedernreises wird ein so wunder-

---

1) Vgl. Jes. 2, 2, Mich. 4, 1 und Ez. 40, 2.

2) Bär, Bertholet, Cornill und Krätzschmar lesen פארה für פרי. — עשה פרי (vgl. Gen. 1, 11; Hos. 9, 16 etc.) ist aber wohl beizubehalten. Es kommt dem Propheten nur darauf an, das Wachsen des Sprosses zu beschreiben: erst treibt er Zweige, und dann bringt er Frucht. Dass die Ceder eigentlich kein Fruchtbaum ist, hindert nicht, an der Lesart פרי festzuhalten.

bares, auffallendes Ereignis sein, dass alle „Bäume des Feldes“ hieran die allgewaltige Hand Jahve's erkennen werden. Wie die Ceder, d. h. der Messias, Repräsentant des messianischen Reiches ist, so sind unter כל־עצי השדה die heidnischen Könige als Vertreter der heidnischen Mächte zu verstehen. Ezechiel denkt sich also die Herrschaft des Messias nicht als eine universale, sondern kennt ausser ihr noch Heidenreiche. Allerdings nimmt unter allen Herrschern der Zukunft der Messias eine herrliche und besonders angesehene Stellung ein; denn im Vergleich mit ihm, der königlichen Ceder, sind die Könige der Heidenreiche nur gewöhnliche „Bäume des Feldes“; — wie die Ceder die Königin unter allen Bäumen ist, so soll auch der Messias und sein Reich herrlicher dastehen als alle anderen Könige und Reiche der Welt.

Was diese messianische Weissagung in der Form eines Bildes brachte, drückt die folgende, Ez. 21, 32, zwar direct, aber unbestimmter aus. Auch diese Weissagung ergiebt sich dem Propheten aus einer Gerichtsverkündigung über die Sündhaftigkeit und Verworfenheit [Jerusalems und] seines Fürsten: Zu Trümmern soll werden die Hauptstadt und mit ihr das Königtum des Reiches. — Das dreimalige עוה, womit V. 32 beginnt, soll erkennen lassen, welch' eine gründliche Verwüstung über Jerusalem (so wird man das Suff. fem. in אשימנה zu deuten haben) hereinbrechen sollte[1]). גם זאת לא היה[2]), „auch dieses“, was noch von dem alten Reich übrig geblieben war, — „es ist dahin“; dieses Scheinkönigtum von Nebukadnezar's Gnaden wird keinen Bestand haben, — „bis dass der kommt; der המשפט hat, und dem ich es (nämlich המשפט, oder man muss mit LXX das entferntere Object „Krone“ annehmen) geben werde, d. h. der gottgesandte Messias. משפט

[1]) Vgl. Gesenius-Kautzsch § 133, 3 Anm. 3.

[2]) Die Lesart ist wohl sicher verderbt, LXX: *οὐαὶ αὐτῇ· τοιαύτη ἔσται* . . ., darum lesen Bär und Cornill: אוי לה כזאת תהיה, Hitzig conjicirt: גם אות תהיה.

(v. Orelli und Delitzsch: „Regiment") ist der begründete Anspruch, das Anrecht[1]). Ezechiel erwartet also nach dem völligen Niedergang des Königtums einen Herrscher von Gottes Gnaden und nach Gottes Herzen. Darüber, ob der Messias das zertrümmerte Reich wiederherstellen, oder ob er erst nach der Wiederbringung Israels von Gott eingesetzt werden wird, ist an unserer Stelle nichts gesagt[2]). Das Wichtige an ihr ist aber, dass die messianische Hoffnung hier ganz offenbar auf einen König der Heilszeit hinweist. Der Prophet reflectirt in diesem Verse auch weiterhin nicht darüber, ob der Messias ein ewiger König, oder ob er das erste Glied einer Kette von verschiedenen Königen in der Heilszeit sein wird. Ausleger, die sonst für Ezechiel die Deutung auf den Messias ablehnen und nur eine messianische Dynastie gelten lassen wollen (wie besonders Smend), bleiben bei dieser Stelle nicht consequent, sondern erklären den, der da kommen soll, — wie es sich auch aus unserer Stelle als das Natürliche ergiebt —, für den Messias[3]).

Wie weit in dem Messiasbilde des Ezechiel neben irdisch-nationalen Zügen auch religiös-ethische Gesichtspunkte in Betracht kommen, war aus den bisher behandelten Stellen nicht direct zu ersehen; nur indirect

---

[1]) So auch Krätzschmar und Siegfried; LXX: ᾧ καθήκει.

[2]) Vgl. dagegen Cap. 34 (S. 446) u. 37 (S. 448).

[3]) Auf das Verhältnis unserer Stelle zu Gen. 49 können wir hier nicht näher eingehen; es mag daher Folgendes genügen: Ob die messianische Deutung von Gen. 49, 10 (שלה für שילה) hier in den Worten אשר לו vorliegt (so fast alle Ausleger), muss zweifelhaft bleiben. Es ist schwer zu erweisen, dass Ezechiel thatsächlich auf Gen. 49, 10 anspielt, und wenn, — ob er dann eine authentische Interpretation dieser Stelle geben will. Die Annahme, dass Ezechiel שלה für שילה gelesen habe, unterliegt grossen Bedenken (vgl. Wellhausen und Volz), da שׁ für אשר im Pentateuch (zumal bei „E", dem die fragliche Stelle entstammt) undenkbar ist. Wenn Gen. 49, 10 שלה die ursprüngliche Lesart ist, wird man die Annahme einer nachexilischen Interpretation kaum abweisen können.

ergaben sie sich aus dem Gegensatz des messianischen zu dem bisherigen Königtum. Hierin liegt nun vor Allem der Fortschritt der noch zu behandelnden messianischen Weissagungen (in Cap. 34 und 37), dass sie das religiös-ethische Moment neben dem irdisch-nationalen mehr zur Geltung bringen.

In Cap. 34 und 37 bilden auch wieder die zeitgeschichtlichen traurigen Verhältnisse den Hintergrund der messianischen Weissagung, doch anders als in Cap. 17 und 22. Auch in diesen beiden Stellenpaaren ist der Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Buches Ezechiel ersichtlich: dort standen wir noch vor der Katastrophe, auf die Ezechiel immer und immer wieder drohend hingewiesen; und aus solchen Gerichtsverkündigungen, ja, als ein Bestand dieser selbst ergaben sich dann dem Propheten die messianischen Weisssagungen. Hier aber liegt die Eroberung Juda's, der Fall Jerusalems und die Deportation des Volkes hinter uns, — das verkündete Strafgericht ist eingetreten. Und in dem Masse, in welchem der Prophet aufhört, nach dem Jahre 586 Gerichtsprediger zu sein, rücken die Heilsweissagungen in den Vordergrund, um linderndes Öl in die brennenden Wunden der Geschlagenen zu giessen, um das gebeugte Volk wieder aufzurichten. So schildert der Prophet, wie der Gott, der eben noch zürnend gestraft, sich nun selbst aufmacht, seine versprengte und verwundete Herde, sein Volk Israel, das durch die Schuld gewissenloser Hirten zu Grunde gerichtet ist, von Neuem zu sammeln.

Für unsere Aufgabe ist aus dem Cap. 34, in welchem dieses Bild ausgeführt wird, nur der zweite Teil (V. 17 ff.) zu verwenden[1]), denn nur dieser ist im engeren Sinne

[1]) 34, 1—16 und 17 ff. sind scharf zu trennen; ein und derselbe Gedanke wird in zwei einander sehr ähnlichen und doch verschiedenen Bildern ausgeführt. Israel, die Herde Gottes, ist durch seine Machthaber zu Grunde gerichtet. In 1—16 sind diese Machthaber, die

messianisch; und zwar kommt es uns besonders auf V. 23—24 an.

Beachtenswert ist, dass Jahve selbst zwischen den einzelnen Schafen richten, die Widder und Böcke strafen will für ihren unbegrenzten Egoismus und ihren Mutwillen, mit dem sie die schwächeren Tiere ins Elend gebracht hatten (V. 17, 20 f.). Darnach will Jahve einen Hirten über „seine Herde“ bestellen. „Seine Herde“ ist das Volk Israel; also tritt auch diese Weissagung nicht über den Rahmen jüdisch-nationaler Erwartungen heraus.

Zu והקימתי ist von vornherein zu bemerken, dass הקים nie „von den Toten erwecken“ heisst (wie z. B. Hitzig will), sondern „erstehen lassen“, „einsetzen als“. Wie Gott Richter (Jud. 2, 16), Helfer (ib. 3, 9), Pro-

---

Fürsten, unter dem Bilde von Hirten dargestellt, welche die Herde Gottes schlecht geweidet, arg vernachlässigt und nur für ihr eigenes Interesse ausgenutzt haben. In 17 ff. wird dieser specielle Zug des ganzen Bildes dahin umgeändert, dass die eigennützigen Machthaber des Volkes nicht mehr als dessen Hirten erscheinen, sondern als die starken Tiere und die stössigen Böcke, die ihre Kraft dahin missbrauchen, dass sie den Schwächeren die Nahrung verkürzen. Die Hirten des ersten Bildes entsprechen also genau den Böcken und Widdern des zweiten. — Weiter erscheint in V. 1—16 als der gute Hirte Jahve selbst, während er in V. 17 ff. zwar als Besitzer der Schafe auftritt, der eine Scheidung zwischen den starken und schwachen Schafen vornimmt, nicht aber als eigentlicher Hirte; diesen bestellt er vielmehr in seinem „Knecht David“.

Hat man einmal diese Scheidung von 1—16 und 17 ff. vollzogen, so kann die Lesart in v. 16 אשמור für אשמיד nicht mehr zweifelhaft sein. „Das Ausrotten“ der fetten und gemästeten Schafe wird ja gerade in V. 3 den bösen Hirten zum Vorwurf gemacht; wie kann es dann in V. 16, der offenbar dem ersten Teile angehört, als ein Segen rechter hirtenamtlicher Thätigkeit hingestellt werden! אשמיד ist in den Text gekommen, vielleicht um zwischen V. 16, der ursprünglich die Lesart אשמור hätte, und 17 ff., besonders 20 f., einen Zusammenhang herzustellen. Die LXX haben die richtige Lesart, wenn sie übersetzen: *φυλάξω*; so auch Peschitta, Vulgata, Luther, vgl. Cornill, Bertholet und Siegfried, dagegen Bär, Hitzig, Krätzschmar, Smend und Andere.

pheten (Dt. 18, 18; Jer. 29, 15 etc.) und Könige (1. Kön. 14, 14) „erweckt", d. h. ins Dasein ruft, so erweckt er auch hier einen Hirten seiner Schafe, seinen „Knecht David". Ist nun zwar durch הקים die Auferstehung David's nicht ausgedrückt, so könnte man immerhin durch den Ausdruck עבדי דוד verleitet werden, an eine solche zu denken. Das verbietet aber ein Vergleich mit dem Propheten Jeremia. Dieser kennt auch den „David" als Messias; ja, er gebraucht (30, 9) dieselben Worte wie Ezechiel: דוד אשר אקים להם; daneben weissagt er aber (23, 5) והקמתי לדוד צמח צדיק. Aus dem Vergleich beider Stellen geht hervor, dass unter „David" nicht Isai's Sohn selbst gemeint ist, sondern ein Spross aus seinem Hause, und zwar ein solcher, der von Jahve selbst aus der Niedrigkeit berufen wird wie einst jener Hirtenknabe aus Bethlehem, und der seinem grossen Ahnen an Macht und Herrlichkeit, aber auch an Gesinnung und Gottwohlgefälligkeit gleicht, — kurz also ein David redivivus. Die religiös-ethische Seite an dem Messias wird durch die Bezeichnung עבדי besonders hervorgehoben. Den Ehrentitel „Knecht Gottes" erhalten im A. T. nur Männer, die in ganz besonders inniger Beziehung zu Jahve stehend und zu seinem Werkzeuge ausersehen gedacht sind. So besagt denn auch hier עבדי דוד, dass der Messias von Jahve, seinem Herrn, gedungen, d. i. in sein Amt eingesetzt ist, und dass er alles, was er thut, auf den Befehl, nach dem Willen, ja an Stelle Jahve's vollbringt, — dass dieser רעה also die Herde Gottes auf rechter Bahn und zur rechten Weide führt und sich der Schäflein in Liebe annimmt. Dem רעה ist ausdrücklich אחד beigefügt. Dieses hebt einen Gegensatz hervor, doch nicht zu den „vielen Hirten" in V. 1—16, wie Delitzsch meint[1]). — Auf die richtige Deutung des אחד führt ein Vergleich mit Ez. 37, 15 ff.,

[1]) Wie auf S. 445 f. Anm. bewiesen, ist Ez. 34, 17 ff. von V. 1—16 zu scheiden.

besonders V. 24. Wie dort so steht אחד auch hier im ausdrücklichen Gegensatz der Heilszeit zur Vergangenheit, in der sich das Volk Gottes gespalten, und jeder der beiden Teile seinen eigenen König hatte. Dieser Zustand der Spaltung soll fortan aufhören: die Herde Gottes soll nur einen Hirten haben, den Messias.

In V. 24 wird der „David“ der Zukunft נשׂיא genannt. Dass hierin kein Gegensatz zu מלך, des Geringeren zum Mächtigeren, gekennzeichnet ist, zeigt 37, 24 (Anfang) und V. 25 (Schluss), wo „David“ bald מלך, bald נשיא heisst; auch 43, 7 ff. sind unter den מלכים offenbar dieselben Personen gemeint, die sonst in Cap. 40—48 נשיאים heissen. Der Ausdruck נשיא berechtigt noch nicht zu der Annahme Smend's, „dass der Messias ein Herrscher, der sich mit den Königen von Babel und Ägypten messen könnte, offenbar nicht sein solle“. Das Gegenteil hiervon dürfte Ez. 17, 22 ff. hinreichend beweisen[1]).

Über die Dauer der messianischen Herrschaft ist aus Cap. 34 nichts zu ersehen; hier giebt uns der Prophet gewissermassen nur ein Augenblicksbild aus der Heilszeit und von der Stellung des Messias in ihr, ohne besonders darüber zu reflectiren, wie lange die segensreiche Herrschaft des David der Zukunft währen solle.

Analog der eben behandelten Stelle ist Ez. 37, 22 f. Wie dort so erscheint der Messias auch hier als „עבדי דוד“ und רעה, so dass es dem Volk von nun an möglich ist, nach Jahve's „Ordnungen zu wandeln, seine Gebote zu halten und nach ihnen zu thun“. Die Zeit des Heils führt, wie in Cap. 34, nicht der Messias, sondern Jahve herauf; Gott selbst ist es, der erst sein Volk sammelt und eint und ihm dann in seinem Knecht David den verheissenen Messias schenkt.

Wie alle bisher behandelten messianischen Weis-

---

[1]) Vgl. auch die Untersuchungen Boehmer's über מלך und נשיא in den Theol. Stud. u. Krit. 1900, Heft 1, S. 112 ff.

sagungen Ezechiel's, so lässt uns auch diese letzte erkennen, dass die Messiashoffnung des Ezechiel nicht die nationalen Schranken des jüdischen Volkstums überschreitet: Nur an das geeinte Israel, das in dem „Land und auf den Bergen Israels“ wohnen soll (vgl. V. 22 und 25), ergeht die Heilsweissagung, während die Heiden als staunende Zuschauer gedacht sind, die in dem Emporblühen Israels unter dem Scepter des gottgesegneten Messias die wunderbare Macht Jahve's erkennen werden (vgl. 17, 24).

Das Neue, was uns diese messianische Weissagung gegenüber den bisher behandelten Stellen bringt, ist, dass sie mit dem Wort לעולם ausdrücklich auf die Dauer der messianischen Zeit eingeht. Die Nachdrücklichkeit, mit der das Wort לעולם in V. 25 und 26 (4 Mal!) steht, gestattet nicht, den Sinn dieses Wortes abzuschwächen.

Man hat daher vielfach Anstoss daran genommen, dass die Regierung des messianischen Königs zeitlich unbegrenzt sein solle, und hat unter עבדי דוד nicht einen einzelnen Spross aus David's Haus, sondern die davidische Dynastie verstehen wollen [1]). Eine Bestätigung dieser Erklärung sah man in den Cap. 40—48, wo der נשיא offenbar nur als der jeweilige Fürst, als ein Glied einer ganzen Fürstenreihe erscheint. Wir wollen nun zunächst, ohne Rücksicht auf Cap. 40—48, die Frage erörtern: Ist unter עבדי דוד in Cap. 34 und 37 eine einzelne Person, also der Messias zu verstehen, oder ist dieser Ausdruck als Collectivbezeichnung für eine Succession von Herrschern in der Heilszeit aufzufassen?

Diese Frage ist darum für unsere Aufgabe so wichtig und muss darum von uns so eingehend behandelt werden, weil es von ihrer Beantwortung abhängt — wie Schrader in Schenkel's Bibellexikon ganz richtig ausgeführt hat —, ob man überhaupt von messianischen Weissagungen im

---

1) So z. B. Riehm, Smend, Bertholet und Krätzschmar.

engeren Sinne, d. h. also auch von einem Messiasbild, bei Ezechiel reden darf.

Für die Deutung der Worte עבדי דוד als Collectivum beruft man sich mit Vorliebe auf Jeremia, mit dem ja Ezechiel unleugbar Manches gemein hat. Ein Analogon zu Ez. 34 findet sich bei Jeremia in Cap. 23, 1 ff. Hier ist auch von Hirten die Rede, welche die Schafe Jahve's schlecht geweidet haben. Diesen verheisst der Prophet das Gericht und verkündet die weiteren Worte Jahve's: ich will Hirten über sie bestellen, die sollen sie weiden! Von dieser Stelle aus erklärt man das folgende צמח דוד meist als Collectivbezeichnung für die davidische Dynastie in der Heilszeit. Giesebrecht und v. Orelli wollen dagegen die persönliche messianische Deutung von צמח דוד in Übereinstimmung mit Zch. 3, 8; 6, 12 aufrecht erhalten und erklären die Stelle so, dass V. 1—4 im Allgemeinen von den neuen Hirten im Gegensatz zu den bisherigen schlimmen Hütern die Rede sei, während V. 5 den idealen Herrscher, in der Gestalt eines einzelnen Königs verkörpert, darstelle. Zwingend ist diese Erklärung nicht, überzeugend ist aber v. Orelli's Hinweis auf die Stellen Jer. 17, 20; 21, 12 und besonders 22, 22, auf Grund deren er erklärt: „Unter רעים ist eine Mehrheit gleichzeitig regierender Fürsten“ — sagen wir zur Verdeutlichung: ist der Adel — „zu verstehen, die (resp. der) sich natürlich dem eigentlichen König unterordnet.“ Die Richtigkeit dieser Erklärung wird uns besonders durch Ez. 34 bestätigt, wo die bösen Hirten des ersten Bildes (V. 1—16), mit den stössigen Widdern und Böcken des 2. Bildes identisch, nicht als die zeitlich aufeinanderfolgenden Könige, sondern als die zu gleicher Zeit im Volke lebenden Fürsten und Machthaber, als der Adel zu deuten sind. So gelangen wir also zu dem Resultat, dass der צמח דוד (vgl. auch 30, 9 die Bezeichnung „דוד“) bei Jeremia[1]) wie bei Sacharja eine einzelne Persönlich-

[1]) Jer. 33, 17 und 22 entstammen offenbar einem späteren Zu-

keit, den Messias, bezeichnet. Man beruft sich also mit Unrecht zur Erklärung des עבדי דוד bei Ezechiel auf Jer. 23, 4; — im Gegenteil: wenn man einmal diese Stelle zur Erklärung heranzieht, so beweist sie eher, dass עבדי דוד auch bei Ezechiel persönlich zu fassen uud kein Sammelname ist.

Mag man nun aber betreffs des צמח bei Jeremia anderer Ansicht sein, so wird man doch zugestehen müssen, dass Ezechiel mit der Bezeichnung עבדי דוד den einen König des Heils, den Messias, gemeint hat.

Von vornherein ist ausgeschlossen, דוד als nomen gentile zu fassen, denn dann könnte ja der Typus zu dem Antitypus, wie ihn Ezechiel weissagt, nicht mehr David selbst sein, sondern die alte davidische Dynastie bis auf Zedekia. Der Sinn wäre dann also: ich will meinen Knecht, die Dynastie David's, erstehen lassen; — und dass der Prophet dieses mit עבדי דוד (zumal nach den Erfahrungen, die man in der letzten Zeit vor dem Exil mit ihr gemacht) nicht ausdrücken will, dessen bedarf es keines Beweises. עבדי דוד weiterhin in der Bedeutung von „ein Jeder, der nur in Sinn und Geist David's, des Königs κατ' ἐξοχήν, das Regiment übernimmt" (Bertholet) wäre — abgesehen davon, dass diese Deutung aus dem A. T. nicht zu belegen ist — eine viel zu abrupte Ausdrucksweise, als dass sie den Zeitgenossen des Propheten verständlich gewesen wäre. Würden wir etwa in dem Satz: „Gott wird ihnen einen David erstehen lassen," eine andere Beziehung finden als auf eine bestimmte Persönlichkeit in der Zukunft, die jenem David, von dem uns die Geschichte berichtet, völlig entspricht? Und wenn es noch dazu

---

satz; wären diese Stellen aber doch echt jeremianisch, so würde dieses an dem gewonnenen Resultat nichts ändern, vielmehr wäre dann auch hier, wie sonst des Öfteren bei Jeremias, ein Wechsel der Anschauung zu constatiren, so dass der Prophet einmal einen persönlichen Messias und dann wieder eine messianische Dynastie geweissagt hätte (so z. B. 22, 4).

heisst: „mein Knecht David“, so liegt der bestimmte Hinweis darin, dass der Prophet nur an einen König in der Zukunft gedacht hat, der in so einzigartigem Verhältnis zu Jahve stehen werde, wie einst David. Wie sonst unter עבדי דוד nur die eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit David's zu verstehen ist, so bezeichnen diese Worte hier auch nur eine und zwar die erfüllungsgeschichtliche Persönlichkeit des David redivivus. Wir müssen also die Collectivdeutung von עבדי דוד als eine Herabminderung des Inhalts der im engeren Sinne messianischen Weissagungen Ezechiel's ablehnen. Und die Schwierigkeit, die das לעולם unserem Denken bietet, bleibt eine ebenso grosse, ob man annimmt, in Ewigkeit solle ein gottgesegneter Herrscher regieren, oder ob man erklärt: nicht einer, sondern viele sollen herrschen, aber jeder mit gleicher Weisheit, Gottwohlgefälligkeit, mit derselben Macht und Herrlichkeit, als wäre es nur einer [1]).

Bisher waren wir also durch nichts gezwungen, die persönliche Deutung des עבדי דוד auf den messianischen König aufzugeben. Wie nun aber, wenn sich in Cap. 40—48 wirklich Stellen fänden, die mehrere Fürsten in der Heilszeit kennen? Diese Frage führt uns darauf, zu untersuchen, ob das Bild, welches Ezechiel von dem — oder sagen wir allgemeiner und richtiger: „einem“ — Fürsten in der Zukunft in Cap. 40—48 entwirft, dem entspricht, was wir bisher von dem Könige der Heilszeit kennen lernten.

---

[1]) Als Bestätigung dafür, dass עבדי דוד nicht collectivisch zu fassen sei, könnte man vielleicht auch auf עבדי יעקב hinweisen, das wirklich als Collectivum vorkommt, bei Ezechiel sich aber in der persönlichen Bedeutung zu finden scheint. So 28, 25 und 37, 25. „Das Land, das ich meinem Knecht Jacob verliehen habe“, erinnert an den Vorgang von Gen. 28, 13 resp. 35, 12. Ez. 37, 25 stellt den Gang der Geschichte so dar: Dem Stammvater Jacob habe ich das Land verliehen, eure Väter haben dann darin gewohnt, und auch ihr sollt darinnen wohnen, desgleichen eure Kinder und Kindeskinder. Ähnlich יעקב in Ez. 20, 5; in collectivischer Bedeutung steht es Ez. 39, 25.

Wir erwarten zunächst, auch hier dem נשיא als einem Herrscher zu begegnen, der den Glanz eines mächtigen Regenten und die Tugenden eines gottwohlgefälligen Menschen in sich vereint, wie es ihm als dem Abbild David's und dem Knecht Jahve's entspricht. Aber nichts von alledem! Von irgend welcher Macht des נשיא ist mit keiner Silbe mehr die Rede; nur als vornehmstes Glied der Tempelgemeinde wird er noch erwähnt. Und wie ist auch hier seine Stellung so untergeordnet und seine Macht so zusammengeschrumpft! Was ist ihm noch geblieben von den früheren pontificalen Rechten der Könige? Darf er doch nicht mehr persönlich zum Altar Jahve's treten, um zu opfern, sondern bedarf wie jeder andere Laie der Vermittelung der Priester! (46, 2.) Das einzige Vorrecht, das ihm zu teil wird, ist, dass er in der Ostthorhalle des Tempels sein Opfermahl verzehren darf (44, 2 ff.). Im Übrigen hat er in dem neuen Tempeldienst nur Pflichten (vgl. 45, 17; 46, 1—15). Und diese Pflichten des Fürsten werden als die einzigen erwähnt; selbst die Rechtspflege scheint nicht in seine Hände gelegt zu sein (vgl. 44, 24). Alle seine Einnahmen, die Steuern, welche an ihn zu entrichten sind, wandeln sich sofort in Ausgaben zur Bestreitung des Cultus (vgl. 45, 13—17).

Und in Cap. 46, 16 ff. tritt gar zu Tage, dass der נשיא, der, wie wir eben sahen, nach der politisch-nationalen Seite keineswegs dem Messiasbild Ezechiel's in Cap. 1—39 entspricht, auch in religiös-ethischer Beziehung weit hinter diesem zurückbleibt. Wird doch den Fürsten ein für allemal ein Stück Land als ihr Grundbesitz zugewiesen mit folgender Motivirung: „Das soll ihr Land sein in Israel, damit meine Fürsten nicht mehr meinem Volk das Ihre nehmen." (45, 8.) Der Prophet erachtet es keineswegs für überflüssig, im Anschluss hieran noch die Mahnung hinzuzufügen: „Lasst's genug sein, ihr Fürsten Israels! Schafft Gewaltthat und Bedrückung hinweg und übt viel-

mehr Recht und Gerechtigkeit; hört auf, mein Volk zu berauben." (45, 9.)[1]) *Sollte solche Mahnung Jahve's wohl an seinen „Knecht David" gerichtet sein, den er sich ausersehen, seine Herde zu weiden, wie es Recht ist?!* (Vgl. auch 43, 2 f.)

Der *Fürst* spielt eben in *Cap.* 40—48 eine so untergeordnete Rolle, dass er nicht seiner Persönlichkeit wegen, sondern *nur gelegentlich als oberster administrativer Beamter, als „Kirchenpatron"* in Betracht kommt.

Ein Widerspruch gegen 17, 22 ff. — allerdings nebensächlicherer Art — ist es auch, wenn der Prophet in Cap. 43, 7 ff. bemerkt, in Zukunft sollten die Könige nicht mehr ihre Schwelle an Jahve's Schwelle und ihre Pfosten an Jahve's Pfosten setzen etc., d. h. sie sollten nicht mehr neben dem Tempel auf dem Zion wohnen, während doch nach Cap. 17, 22 ff. das zarte Cedernreis gerade auf dem Berge Zion zum mächtigen Baum erwachsen soll (vgl. S. 442), also gemeint ist, dass der messianische König vom Berge Zion aus seine glanzvolle Herrschaft führen werde.

Und so wenig klingt die Schilderung des נשיא an die des Messias an, dass seine *Zugehörigkeit zum Hause David's* — und das war doch ein in Cap. 1—39 immer wiederkehrender Zug des ezechielischen Messiasbildes — *gar nicht mehr erwähnt ist.* Die stillschweigende Voraussetzung bei Ezechiel, dass ein נשיא in Israel auch ein Davidide sei, ist für die exilische Zeit nicht zu erweisen; im Gegenteil: es wäre doch auffallend, wenn der Prophet, der den Messias sonst stets als Davididen bezeichnet, es gerade hier verabsäumt haben sollte, wo die rechte Verehrung Jahve's im Mittelpunkt des Interesses steht, den Fürsten irgendwie auch nur mit einem Wort

---

[1]) Dass man unter dem נשיאים hier nicht (wie in den Bildern des Cap. 34) den Adel, sondern die einzelnen Regenten zu verstehen hat, geht aus dem Zusammenhang klar hervor (vgl. V. 7: לַנשיא).



auf das Vorbild seines frommen Ahnen David hinzuweisen. So hat es denn beinahe den Anschein, als *vermeide* Ezechiel es *absichtlich*, den Namen David's in Verbindung mit dem נשיא zu bringen, um nicht dahin missverstanden zu werden, als sei der „Fürst“ eben jener Nachkomme oder Nachfolger auf David's Thron, von welchem er früher geweissagt.

Aus alledem geht genugsam hervor, dass der נשיא, *dieser Schattenfürst in Cap. 40—48, keineswegs identisch ist mit dem gotterkorenen König in Cap. 1—39*. Von einem Messiasbild Ezechiel's kann also nur in Cap. 1—39 die Rede sein. Es ist daher unrichtig, wenn man dem Messias, wie ihn Cap. 1—39 schildern, die Züge des נשיא aufprägt, oder wenn man gemeint hat, weil in Cap. 40—48 des Öfteren von נשיאים die Rede ist, die sterblich sind und Nachkommen haben (vgl. 43, 9; 46, 16), so sei unter עבדי דוד נשיא להם לעולם keine Einzelpersönlichkeit, sondern eine Succession von Fürsten aus David's Haus zu verstehen. *Für das Messiasbild des Ezechiel sind vielmehr die Cap. 40—48 gänzlich ausser Betracht zu lassen*[1]. —

Nachdem wir so im Verlauf unserer Untersuchung durch Exegese der in Betracht kommenden Stellen und durch kritische Auseinandersetzungen mit anderen Meinungen das, was sich uns aus den Capiteln 17, 21, 34 und 37 ergeben hat, als das Messiasbild Ezechiel's erkannt haben, können wir nunmehr zu einer *Wertung des ezechielischen Messiasbildes* übergehen.

Es ist nicht zu leugnen, dass bei Ezechiel das *Messiasbild nicht im Vordergrund der Heilsweissagungen steht*. Es ist aber auch sehr wohl zu

---

[1]) Dass ich in Unabhängigkeit von *Boehmer* (a. a. O. S. 115), auf dessen Artikel mich Herr Prof. D. E. *Kautzsch* nach Vollendung dieser Arbeit gütigst aufmerksam machte, zu demselben Resultat wie er gelangt bin, scheint mir für die Richtigkeit des oben Ausgeführten zu sprechen.

verstehen, dass man zu einer Zeit, da das Königtum in Juda immer mehr an Bedeutung verlor, — da es immer mehr zu einem Spielball in der Hand der grossen Heidenkönige herabsank, auch dem Königtum in der Heilszeit immer weniger Bedeutung beimass, und dass infolgedessen die Züge des messianischen Königs in dem prophetischen Zukunftsbild immer mehr verblassen mussten.

„Der Gedanke an die alle menschliche Vermittelung rein ausschliessende Allmacht und Allwirksamkeit Gottes“ steht bei Ezechiel so im Vordergrund, dass man erklärt hat, Ezechiel habe die Messiasidee nur aufgenommen, weil er von der allgemeinen Erwartung des Volkes mit fortgerissen sei (so P. Volz), und weil er die Gestalt des Messias einmal in der ihm vorangegangenen Jahve-Prophetie vorgefunden (so Bertholet). Letztere Annahme liegt aus dem Grunde nahe, weil die im engeren Sinne messianische Weissagung nur wenig hervortritt und dort, wo sie erscheint, sich an Ezechiel's älteren Zeitgenossen Jeremia anlehnt; selbst jesajanische Gedanken klingen in der Weissagung von dem jungen Cedernreis an.

Diese Weissagung in Cap. 17, 22 ist zugleich die einzige, bei der die gross-politische Bedeutung des Messias hervortritt, denn nur hier ist davon die Rede, dass das messianische Königtum alle weltlichen Mächte überflügeln soll. Solch ein Hinweis auf die Weltmachtstellung des messianischen Königtums tritt in den Weissagungen nach 586 mehr und mehr zurück. Noch nicht gleich hat bei Ezechiel der endgültige Sturz der davidischen Dynastie die Heilshoffnungen von dem Königtum mit scharfem Schnitt gelöst; vielmehr vollzieht sich diese Loslösung, die wir gerade bei Ezechiel beobachten können, in allmählicher Entwickelung.

Der Sturz Jerusalems scheint das Messiasbild des Ezechiel einer Wandlung unterworfen zu haben, die in gewisser Weise der entspricht, die den Propheten nach

586 seinen Beruf vor Allem in seelsorgerischer und erziehender Thätigkeit erblicken lässt. Denn seit dieser Zeit überwiegt an dem ezechielischen Messiasbild nicht mehr das politische — wie bei den früheren Propheten —, sondern das sociale, das religiös-ethische Moment: aus dem glanzvollen Herrscher, der majestätischen Ceder, zu der alle Welt bewundernd aufschaut, wird der gute Hirte, der die verstossenen und geängsteten Schafe aus dem Hause Israel weiden soll. Und gerade die Hervorhebung der socialen Bedeutung des Messias verleiht dem Messiasbilde des Ezechiel das charakteristische Gepräge.

Hierbei darf jedoch nicht verkannt werden, dass das politische Moment immerhin noch in ziemlich starkem Masse vorhanden ist. Der politisch-nationalen Erwartung Israels entspricht durchaus die Vorstellung von dem Messias als „דויד", d. h. als einem machtvollen Fürsten, unter dessen Scepter das geeinte Israel Tage erleben soll, wie man sie seit David's Zeit nicht wieder sah. Der ganze national-jüdische Particularismus, der in den im engeren Sinne messianischen Weissagungen des Propheten den Segen der messianischen Herrschaft nur immer Israel vorbehält, und die Geflissentlichkeit, mit der Ezechiel die Einigung von Juda und Israel unter einem Scepter hervorhebt, lassen gerade die politischen Züge an dem ezechielischen Messiasbild auf das Deutlichste hervortreten.

Aber nirgends mehr erscheint der Messias als grosser Kriegsheld, der als Gottesgeissel über die Völker dahinbraust, und der Israel zu der Stellung verhilft, die ihm als Jahve's erwähltem Volk gebührt. Bei Ezechiel führt nicht mehr (wie bei Jesaja und Micha) der Messias die Heilszeit mit all ihren Segnungen herauf; hier ist es vielmehr Jahve selbst, der das Heil bringt, und erst wenn er sein Volk befreit und geeint hat, setzt er den Messias als König ein. So erscheint denn die Gestalt des Messias bei Ezechiel nicht

mehr als die grundlegende Segnung Gottes, von der alle übrigen erst ausgehen, sondern als eine Segnung neben den vielen anderen, die Gott dem Volke des Heils zu teil werden lassen will.

Das Gesagte ist an Cap. 37, 25 f. besonders klar ersichtlich, woselbst der Prophet die Segnungen der Heilszeit als ewig schildert, darunter auch (er beginnt nicht damit!) die Regierungsdauer des verheissenen Königs. Der Gedanke ist also offenbar nicht der: Weil der Messias als Begründer und Garant der Heilszeit ewig ist, darum ist das Heil unvergänglich, — sondern der: Weil das Heil ewig ist, so ist auch die Regierungsdauer des Messias eine ewige. Wir sehen, dass dem „נשיא לעולם“ keine allzu grosse Bedeutung — etwa dass der Prophet an ein übermenschliches Wesen gedacht habe — beizumessen ist. Das Messiasbild Ezechiel's hält sich vielmehr durchaus in den Grenzen rein irdischer Vorstellungen.

Innerhalb dieser irdisch-nationalen Schranken schildert nun der Prophet den Messias nach dem Fall Jerusalems nur immer als Friedensfürsten, dessen segensreiche Thätigkeit der friedlichen Arbeit eines Hirten vergleichbar ist; als ein leuchtendes Vorbild steht er Allen da, dieser Fürst nach Gottes Herzen, der seinem Volke auf den Pfaden der Gotteserkenntnis und der Erfüllung des göttlichen Willens vorangeht; daher auch die Bezeichnung עבדי דוד, die, abgesehen von den politischen Erwartungen, die unbestreitbar in ihr liegen, die engen Beziehungen zwischen Jahve und dem König des Heils so recht hervortreten lässt.

Dieses Zurücktreten des politischen hinter dem religiös-ethischen Moment bedeutet eine merkliche Herabminderung des prophetischen Messiasbildes in vorexilischer Zeit und somit auch einen Schritt näher hin zu einem Zukunftsbilde, in welchem der messianische König keinen Platz mehr hat, wie wir es in Cap. 40—48 finden.

Was hat denn aber den Propheten bewogen, das Bild von dem messianischen König, das sich doch früher bei ihm findet, in späterer Zeit völlig aufzugeben und in dem Zukunftsgemälde der Cap. 40—48 in keiner Weise zu verwenden?

Wir können uns hierbei nicht zu der Antwort bekennen, die Delitzsch hierauf giebt: dass der Messias mehr sei als ein zeitweilig regierender Fürst, . . . dass es eine auch schon für das alttestamentliche Bewusstsein unvollziehbare Vorstellung sei, den Messias mit dem König des jüdischen Zukunftsstaates zu identificiren (vgl. Delitzsch, Messianische Weissagungen, S. 136). Das ist eine Deutung, die von dem Standpunkt der Erfüllung aus eingetragen ist, die aber gegenüber der historischen Kritik nicht Stand hält. Schon das, was wir soeben als das Messiasbild des Ezechiel erkannt haben, belehrt uns eines anderen, — von den messianischen Erwartungen anderer Propheten ganz zu geschweigen. Zwar ist der Messias hier mehr als ein zeitweilig regierender Fürst, aber er ist ganz unleugbar als der ideale König des zukünftigen irdischen Gottesreiches Israel-Juda gedacht. Wir müssen vielmehr annehmen, dass Ezechiel in der letzten Zeit seiner Wirksamkeit die einst gehegte Hoffnung auf das Kommen des Messias aufgegeben hat.

Hiergegen spricht nicht etwa Cap. 29, 21. Diese Stelle, die noch später als Cap. 40—48 niedergeschrieben ist[1]), ist, wie die meisten Ausleger, ausser Delitzsch und H. Schultz (in seiner „Alttestamentl. Theologie"), auch annehmen, nicht als im engeren Sinne messianisch zu fassen. Es handelt sich hier besonders um die Bedeutung des Wortes קרן. Vergleichen wir Ez. 29, 21 mit ähnlichen Stellen, in denen קרן auch in übertragener Bedeutung vorkommt, wie z. B. Dt. 33, 17; 1. Sam. 2, 1.

---

[1]) 29, 17—21 sind durch V. 17 als ein Nachtrag aus dem Jahre 571 gekennzeichnet; Cap. 40—48 entstammen laut 40, 1 dem Jahre 573.

10; 1. Kön. 22, 11; Jer. 48, 25 und Am. 6, 13, so sehen wir, dass קרן auch an unserer Stelle nicht auf ein bestimmtes Individuum, den Messias, zu beziehen, sondern als Symbol der Macht zu fassen ist. Erst in späterer Zeit ist man von dieser allgemeinen zu der speciellen Deutung des Wortes קרן übergegangen, die „das Horn“, d. i. die Macht und die Sieghaftigkeit Israels, in dem Messias personificirt. So Ps. 132, 17, wo der Zusammenhang und besonders die Worte אצמיח קרן לדוד die Deutung auf den Messias verlangen, und Luc. 1, 69[1]).

Dass nun die Hoffnung auf das Kommen des Messias in den Cap. 40—48 gar nicht hervortritt, ist eine Folge der Änderung des ezechielischen Zukunftsbildes, die wir hier ausgeführt finden. Aus des Propheten ersten messianischen Weissagungen geht hervor, dass er sich die Form des künftigen Gottesreiches vor Allem als eine staatliche dachte. Darum konnte er auch in diesem Bilde der Gottesherrschaft einen König als Jahve's irdischen Stellvertreter nicht entbehren. Sobald sich ihm dieses Bild aber änderte und an Stelle der staatlichen Form eine cultische trat, musste hiermit auch die Erwartung eines messianischen Königs dahinfallen[2]). In Cap. 40—48 kommt für das Zukunftsbild des Ezechiel der politische Staat als solcher nur nebensächlich in Betracht; der Gegenstand der Weissagung ist hier Israel nicht als politischer, sondern als cultischer Begriff. An die Stelle des Königtums, in welchem der Prophet nach den bösen Erfahrungen der letzten Zeit geneigt ist, immer nur menschlichen Eigenwillen und Ungerechtigkeit zu erblicken, ist ihm das Priestertum getreten, welches dem Begriff der „Heiligkeit“ des Volkes Gottes mehr entspricht; — Ezechiel's

[1]) Luc. 1, 69 lehnt sich in dem Ausdruck *κέρας σωτηρίας* an Ps. 18, 3 an, wo קרן ישעי Bezeichnung ist für: die Macht, die mein Heil schafft. Diese Macht repräsentirt sich in Ps. 18, 3 in Jahve und in Luc. 1 in Christo.

[2]) Anders Boehmer a. a. O.

Blick hat sich von dem Hause David's fort auf die Söhne Zadok's gelenkt[1]), in denen die Volksgemeinde ja auch notwendig ihre Spitze hatte.

Diese Änderung seines Zukunftsbildes hindert indessen den Propheten nicht, gelegentlich auf das alte Ideal zurückzugreifen, wie Cap. 29, 17—21 zeigt; aber auch in diesen Versen gedenkt er des Messias nicht mehr.

So kann man denn bei der Betrachtung der im engeren Sinne messianischen Weissagungen den Propheten Ezechiel wohl als einen Übergang von der vorexilischen zur exilischen Zeit (vgl. S. 437 f.) nennen, allerdings nicht in der Weise, wie es Schrader (a. a. O.) gethan hat, dass Ezechiel die Gestalt des Messias, die er in der allgemeinen Heilserwartung vorfand, bewusst auf eine ganze messianische Dynastie umgedeutet habe, sondern in dem Sinne, dass er, ausgehend von der (im engeren Sinne) messianischen Hoffnung seiner Zeit, durch die Erfahrungen seines Lebens bewogen wurde, von dem alten Ideale seines Volkes sich mehr und mehr abzukehren und einem anderen idealen Zukunftsbild sich zuzuwenden, das nach der Heimkehr Israels dem alten an die Seite trat; und die beiden Ideale, die dem Judentum der Folgezeit das charakteristische Gepräge aufdrückten, fassen sich zusammen in den beiden Worten: der Messias und das Gesetz.

---

1) So wenig Fürsten aus dem Hause David's gefordert werden, so eindringlich werden die Priester nur aus dem Hause Zadok's verlangt (vgl. z. B. 43, 19; 44, 15 ff.)!

XXIV.

Der Evangelist Marcus und Julius Wellhausen.

von

A. Hilgenfeld.

Dritter Artikel.

Bei dem dritten und letzten Artikel über den Evangelisten Marcus und Julius Wellhausen kann ich nicht blos dessen inzwischen erschienene Schrift über das Evangelium Matthaei berücksichtigen[1]), sondern auch das Buch des Königsberger Privatdocenten Rich. Ad. Hoffmann über „Das Marcus-Evangelium und seine Quellen, ein Beitrag zur Lösung der Urmarcus-Frage", 1904. Dem Letzteren erscheint es nicht als eine wirkliche Lösung des synoptischen Problems, was so Viele schon als ausgemacht ansehen, „dass unser griechisches Marcus-Evg. die eine Hauptquelle der beiden anderen Synoptiker gebildet, während die zweite in einer uns nicht mehr erhaltenen griechischen [doch ursprünglich hebräischen oder aramäischen] Sammlung von Reden des Herrn zu finden sei". Nicht unser griechisches Mc.-Evg., meint Hoffmann, habe die Quelle für die beiden Mitreferenten gebildet, sondern eine aramäische Form desselben, wie ja auch Wellhausen auf eine aramäische Grundlage des Mc. zurückgeht. Papias bezeugt aber doch nur eine hebräische

[1]) Mag Wellhausen auch in dieser Schrift manche Belehrung und Anregung bieten, von vorn herein muss es abstossen, dass er das ursprüngliche Mt.-Evg. beginnen lässt III, 1: „In jenen Tagen [welchen denn?] erschien Johannes der Täufer und predigte in der Wüste von Judäa." Hat jemals eine Schrift so angefangen?

Matthäus-Schrift. So gelangt denn Hoffmann zu einem aramäischen Urevangelium (U), welches in seiner ursprünglichen Fassung (U_1) noch Mt., d. h. unser erster Evangelist, in seiner Erweiterung und Überarbeitung (U_2) Mc. und Luc. benutzt haben (S. 9 f.). Anstatt einer doppelten Quelle der synoptischen Evangelien, Mc. und Logia (bei Wellhausen Mc. und Q), behauptet er eine einzige, aber bald geteilte, deren reineren Zufluss unser Mt., deren bereicherten, aber auch getrübten Zufluss Mc., der Zeit nach der erste Evangelist, und Lucas aufgenommen haben. „So entstanden unsere kanonischen Evangelien [unabhängig von einander], zunächst noch ohne erhebliche Erweiterung des Stoffgebietes das Marcus-Evg. und sodann mit weitgehender Benutzung anderer schriftlicher und mündlicher Traditionen Mt. und Lucas. Ersterer [Mt.] ist für uns insofern von noch höherem Werte als seine beiden Seitenreferenten, als er das aramäische Urevangelium noch in seiner ursprünglichen Gestalt und nicht erst in der von Mc. und Luc. benutzten Bearbeitung für sein Werk verwendet." Von „der reinen Marcus-Hypothese" (S. 482, Anm.), welche Wellhausen noch verficht, wenden sich zur Zeit immer Mehrere ab[1]), und Hoffmann denkt nicht daran, dem Mc. um jeden Preis den Vorzug vor Mt. zu geben.

A. Jesus in Jerusalem, Mc. XI—XIII.

Die Leidensgeschichte beginnt Wellhausen mit dem Aufzuge Mc. XI, 1—10, welchen Mt. XXI, 1—11 als Jesu feierlichen Einzug in Jerusalem darstellt. Da muss

[1]) So auch J. Weiss, dessen Schrift über „Das älteste Evangelium" (1903) wohl sehr anregend ist, aber zu wenig feste Ergebnisse bietet, um hier eingehend berücksichtigt werden zu können. Der ihm sehr wohlwollende Arthur Meyer (Deutsche LZtg. 1903, 46) findet in dieser Schrift „ein Gewebe von Vermutungen, Hypothesen und Ausblicken, die denn auch mit entsprechender Vorsicht und Zurückhaltung vorgetragen werden". Dem Marcus-Dogmatismus gegenüber

Wellhausen wohl der einfachen Ortsangabe des Mt. *Βηθφαγῆ* den Vorzug zuerkennen vor der Verdoppelung des Mc. *Βηθφαγῆ καὶ Βηθανίαν*, welche Unsereiner leicht erklärt aus Vorwegnahme von Bethanien Mt. XXI, 17. Aber was ist das gegen die Verdoppelung des Reittieres Jesu, auf welcher man den Mt. hier ertappt zu haben meint? Durch die von ihm v. 4. 5 ausdrücklich angeführte Schriftstelle Sach. IX, 9 soll Mt., in Verkennung des Parallelismus membrorum, zu dem groben Verstosse gegen alle Denkbarkeit gekommen sein, Jesum auf einer Eselin und deren Füllen in Jerusalem einreiten zu lassen. Allein, steht es mit Mt. in Wirklichkeit so schlimm? Mt. v. 2 gebietet Jesus zwei Jüngern, aus dem gegenüber liegenden Flecken zu holen *ὄνον δεδεμένην καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς*. Dieselben führen auch herbei *ὄνον καὶ πῶλον* (v. 7). Die angebundene Eselin nebst Füllen hat Sach. IX, 9 weder im Urtext noch in der LXX-Übersetzung dem Mt. dargeboten. Der Urtext lautet גילי מאד בת־ציון הריעי בת־ירושלם הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על־חמור ועל־עיר בן־אתנות. LXX: *Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι δίκαιος καὶ σώζων, αὐτὸς πραΰς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.* Gleichwohl findet sich der Ausdruck *ὄνον καὶ πῶλον* in der Sacharja-Stelle, wie sie Mt. XXI, 4. 5. mit dem in diesem Evangelium eigentümlichen alttestamentlichen Pragmatismus angeführt wird: *Τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· Εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών* (Ies. LXII, 11)· *Ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι πραΰς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.* Das *ὄνον* stimmt zu dem urtextlichen חמור, wofür die LXX *ὑποζύγιον* geben, aber Bekanntschaft mit dieser Übersetzung verrät die Wieder-

ist auch für mich sehr erfreulich die Gesamtstimmung: „Wir sehen, dass wir nichts wissen können. Man kann auch nicht so leicht sagen, wie's anders werden soll.“ Aber ich meine den festen Boden des Protevangelisten Matthäus mit guten Gründen behaupten zu können.

gabe von בן אתנות (LXX πῶλον νέον) durch υἱὸν ὑποζυγίου. Das urtextliche עיר (was die LXX gar nicht wiedergeben) wird übersetzt durch πῶλον. So wird es allerdings Gen. XXXII, 16; XLIX, 11; Richt. X, 4; XII, 14 von den LXX ausgedrückt (aber Iob XI, 12 LXX ὄνῳ). Da עיר keineswegs blos den jungen Esel bedeutet, lag für Mt. um so weniger eine Nötigung vor, das hier von den LXX übergangene Wort gerade durch πῶλον wiederzugeben. Hat nun Mt. ὄνον καὶ πῶλον aus der Sacharja-Stelle, in welche er diesen Ausdruck hineinbringt, geschöpft? Man übersieht es immer noch, dass er diesen Ausdruck schon vorher bietet, und zwar mit der wesentlichen Bestimmtheit der angebundenen Eselin, welcher auf eine andere Schriftstelle zurückweist. Jesus sagt den beiden Jüngern, welche er in den gegenüber liegenden Flecken schickt, v. 2: καὶ εὐθὺς εὑρήσετε ὄνον δεδεμένην καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς (v. 7 ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον). Da ist doch offenbar die stillschweigende Beziehung auf Gen. XLIX, 11: אוסרי לגפן עירה ולשרקה בני אתנו. Diese Stelle wird berücksichtigt nach dem Urtexte ohne allen Einfluss der LXX (δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ), wie es überhaupt in der Grundschrift geschieht, ohne die dem Bearbeiter eigentümliche Angabe, dass in dem Leben Jesu manches geschehen musste, um Weissagungen des A. T. zu erfüllen [1]). Nicht aus Sacharja, sondern aus dem messianisch gedeuteten Jakobssegen über Juda in der Genesis hat Mt. die angebundene Eselin und

[1]) Die in meiner Einleitung in das N. T. zusammengefassten und seitdem nach allen Seiten mit Gründen behaupteten Nachweisungen dieses wesentlichen Unterschiedes zwischen Matthäus und dem Matthäisten oder dem Bearbeiter für die Heidenkirche werden wohl immer noch beharrlich totgeschwiegen, sind aber bis jetzt nicht widerlegt. Wellhausen (Evg. Mt. S. 147) wird dadurch befremdet, dass Mt. XXVII, 35 die Stelle Ps. XXII, 19 (genau so steht es mit Mt. XXVII, 43 und Ps. XXII, 9) stillschweigend berücksichtigt, ohne zu bemerken: damit die Schrift erfüllt würde. Letzteres ist stets ein Zeichen des Matthäisten, in der Leidensgeschichte z. B. Mt. XXVII,

ein Füllen mit ihr, welches Paar zu dieser Erzählung gehört (v. 7). Das *ὄνον καὶ πῶλον*, was Mt. aus dem Urtexte allein gewonnen hat, brachte dann der Matthäist v. 4. 5, absehend von der Gebundenheit, künstlich heraus nach seinem alttestamentlichen Pragmatismus und nach seiner gewohnten Mitberücksichtigung der LXX-Übersetzung (*ὑποζυγίου*), auch aus Sach. IX, 9, wo gar kein Paar gemeint ist[1]). Verdoppelt ist bei Mt. nicht das Reittier Jesu, sondern die Schriftstelle, die erste grundschriftlich ohne Aufsehen berücksichtigt, die zweite mit allem Aufsehen angeführt und nach dem vorgefundenen *ὄνον καὶ πῶλον* zurechtgemacht.

Mc. bietet keine verdoppelte Schriftstelle, nicht einmal eine einzige. Er bietet noch weniger ein verdoppeltes Reittier Jesu, aber anstatt der angebundenen Mutter ein angebundenes Füllen, ohne zu sagen, ob von Pferd- oder Esel-Gattung, und hebt mit Nachdruck dessen Jugendlichkeit und Unberittenheit hervor. Den beiden Jüngern sagt Jesus v. 2: *ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν καὶ εὐθέως εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτὴν εὑρήσετε πῶλον δεδεμένον* (v. 4 *πρὸς τὴν θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου*), *ἐφ᾽ ᾧ οὐδεὶς οὔπω ἀνθρώπων κεκάθικεν· λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε.* Unpassend vergleicht man die rote Kuh, auf welche kein Joch gekommen ist (Num. XIX, 2), die junge Kuh, mit welcher noch nicht gearbeitet worden ist, und welche noch nicht gezogen hat am Joche (Deut. XXI, 3), beide ganz geeignet zu Schlachtung und Tötung. Noch unpassender vergleicht man den neuen Wagen, auf welchem David die Lade Gottes aus dem Hause Abinadab's abfahren liess (2. Sam. VI, 3). Wirklich wird Mc. ein noch von Nie-

---

9. 10. Das Mt.-Evg. zeigt seine Entstehung selbst und bedarf zu deren Erklärung weder des Mc.-Evg. noch gar einer Spruchsammlung oder vollends eines Q(uodlibet).

1) Sollte auch Gen. XLIX, 11 kein Paar gemeint sein, so ist doch der Ausdruck derart, dass das Verständnis eines Paares zunächst lag.

mandem gerittenes Füllen des Messias würdig befunden haben. Aber steht er dann nicht im entschiedensten Nachteile gegenüber Mt.? Wellhausen bemerkt selbst (Ev. Mt. S. 103), dass man auf einem Füllen nicht gut reiten kann. Kinder lässt man wohl auf einem Pony reiten, nur möchte ich zu besonderer Vorsicht raten bei einem noch nie berittenen. Aber ist ein Füllen, zumal ein noch ganz unberittenes, ein geeignetes Reittier für den Messias bei einem feierlichen Aufzuge mit Hosanna-Rufen begleitenden Volkes? Auf einem weissen Rosse sieht der Apokalyptiker Johannes XIX, 11 den Messias kommen. Sacharja IX, 9 lässt freilich auf einem Esel den Friedenskönig in Jerusalem einziehen, und die LXX haben bei ihm ein *πῶλον νέον* gefunden, ohne die Esel-Gattung auszudrücken, wie es auch Mc. nicht thut. Da schreibt Wellhausen (Ev. Mc. S. 94): „Der Esel dient keinen gemeinen praktischen Zwecken, er ist vielmehr der Esel der messianischen Weissagung Zach. IX, 9 [nach dem Urtexte]. Darum heisst er auch *ὁ πῶλος*." Sollte Mc. wirklich deshalb ein noch unberittenes Füllen zum Reittiere des stürmisch bejubelten Jesus gemacht haben, weil er in der LXX-Übersetzung von Sach. IX, 9 *πῶλον νέον* als Reittier des in Jerusalem einziehenden Friedenskönigs fand? Glücklich würde solche stillschweigende Benutzung der Sacharja-Stelle auf keinen Fall gewesen sein, da ein noch unberittenes Füllen kein des Messias bei feierlichem Aufzuge würdiges Reittier ist. Eine sachliche Verbesserung würde es sein, dass Mt. in die Sacharja-Stelle nach dem Urtexte eine erwachsene Eselin und ihr Füllen hineinbringt. Die Eselin-Mutter und ihr Füllen stammen bei Mt. aber nicht aus Sacharja, sondern aus der Genesis, wie das Angebundensein der Eselin zeigt. Sein Füllen lässt auch Mc. v. 2 angebunden sein, aber nicht zum Zeichen messianischer Bedeutung, sondern zum Zeichen der Auffindung, nämlich zum Zeichen für die beiden Jünger, welche gleich bei dem Eingange in den Flecken ein an die Thür draussen

auf der Strasse angebundenes Füllen finden werden (v. 4). Die messianische Bedeutung der an den Weinstock gebundenen Eselin-Mutter und ihres Füllens, welche Mt. bietet, ist also bei Mc. verschwunden; vorhanden ist nur das Angebundensein als Kennzeichen zur Auffindung eines an die Hausthür gebundenen Füllens auf der Strasse. Wer kann noch zweifeln, dass Mt. mit der messianischen Eselin-Mutter nebst Füllen das Ursprüngliche, Mc. mit seinem mutterlosen Füllen, angebunden an die Hausthür auf der Strasse eines Fleckens, eine spätere Abschwächung bietet?

So entgeht Mc. freilich der Missdeutung, welche Mt. noch heutzutage erfährt, nämlich Jesum auf zwei Tieren geritten haben zu lassen. Wellhausen (Ev. Mt. S. 103) schreibt: „Auf zwei Tieren kann man doch nicht reiten, aber auf einem Füllen (was Mt. im strengen Sinne nimmt) auch nicht gut.“ Mt. hat aber das Füllen gewiss auch in dem Sinne streng genommen, dass er an ein Reiten auf demselben gar nicht gedacht hat. Er schreibt v. 7: *καὶ ἐπέθηκαν* (die Jünger) *ἐπ᾽ αὐτῶν* (auf das Esel-Paar) *τὰ ἱμάτια, καὶ ἐπεκάθισεν* (Jesus) *ἐπάνω αὐτῶν.* Worauf anders kann sich das zweite *αὐτῶν* nur beziehen als auf *τὰ ἱμάτια,* welche Jesu als Sattel dienen, wie er denn auch über die von der Menge auf den Weg gebreiteten Kleider als Teppiche reitet (v. 8)? Dass man das Füllen mit den Kleidungsstücken weniger als die Eselin belastet, also nicht so besattelt haben wird, ist wohl anzunehmen, und dass Jesus von der Eselin bald wieder abgestiegen sei, um auf dem Füllen zu reiten, ist sicher nicht die Meinung des Mt. gewesen. Mc. sagt v. 7 ausdrücklich, dass die Jünger ihre Gewänder allein auf das mutterlose Füllen legten, und dass Jesus sich auf das belastete Füllen setzte, welches noch keinen Reiter getragen hatte. Das ist die vielgerühmte Anschaulichkeit des Mc. Wer erkennt da nicht die Folge der Beseitigung der Eselin-Mutter, deren verlassenes Füllen selbst nach der LXX-Übersetzung von

Sach. IX, 9 ohne das *ὑποζύγιον* als Reittier keine messianische Bedeutung hatte und die ungewohnte Last der Kleidungsstücke der Jünger, vollends deren Herrn als ersten Reiter tragen soll? Man höre doch endlich auf, gerade hier den Vorgang des Mc. vor Mt. zu behaupten!

Mc. lässt v. 8 nicht blos Viele ihre Kleider ausbreiten auf den Weg, aber Andere *στιβάδας* abhauen von den Bäumen (*ἀπὸ τῶν δένδρων*), oder, wie Wellhausen nach אB und minderen Zeugen vorzieht, von den Äckern (*ἀπὸ τῶν ἀγρῶν*). Er übersetzt: „Und Viele breiteten ihre Kleider auf den Weg, Andere hieben grüne Zweige auf [genauer: von] den Äckern ab und bestreuten damit den Weg.“ Aber *στιβάδες* sind nicht Büschel, sondern Streu (Herodot. IV, 71), Strohsäcke, Matratzen (auch von Schilf, Rohr, Binsen oder Blättern). Die Äcker vor Jerusalem dürfen wir uns schwerlich als Gebüsche vorstellen, von welchen man allerlei abhauen kann. Wellhausen bemerkt wohl (Ev. Mc. S. 93): „Beispiele zum Ausbreiten von Kleidern und Streuen von wohlriechenden Kräutern findet man vielfach bei den Arabern.“ Aber auf wohlriechende Kräuter weisen gerade die *στιβάδες* nicht hin. Und sollten wohlriechende Kräuter auf den Äckern vor Jerusalem zum Greifen gewachsen sein? Die *στιβάδες* stimmen als Streu besser zu dem Reittiere als zu dem Reiter, welcher sich hier auch nach Wellhausen als Messias proclamirt. Auf Mc. mag Wellhausen die Behauptung stützen: „Palmarum führt seinen Namen mit Unrecht.“ Aber diese Stütze ist schwach.

Die Jesu Vorangehenden und die ihm Nachfolgenden rufen bei Mt. XXI, 9: „Hosanna dem Sohne David's,“ wie ihn ja eben erst das Blinden-Paar von Jericho als „Sohn David's“ angeredet hat (XX, 31). Auch bei Mc. X, 47. 48 hat der Blinde von Jericho Jesum angefleht als „Sohn David's“. Aber bei dem feierlichen Zuge vom Ölberge aus fügt Mc. XI, 9. 10 dem *Ὡσαννὰ* der Vorausgehenden und der Nachfolgenden nicht hinzu *τῷ υἱῷ*

Δαυίδ. Dagegen fügt er zu dem auch bei Mt. folgenden zweiten Jubelrufe *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* (Ps. CXVIII, 26) hinzu: *εὐλογημένη ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ.* Der Blinde von Jericho hat sich nach der Heilung dem Gefolge Jesu angeschlossen (Mc. X, 52). Warum ruft dieses Gefolge, zu welchem er gehört, nicht Hosanna „dem Sohne David's"? Warum dehnt es die Davidssohnschaft auf alle Juden aus? Wie Abraham der Vater aller Israeliten war, so wird David hier der Vater aller Juden genannt, so dass David's Sohn zu sein nicht mehr als Vorzug eines einzelnen Juden, seiner Brüder und Vettern gelten kann[1]). Da Jesus bei Mc. sonst nirgends „David's Sohn" genannt wird und Mc. XII, 35 f. gegen die Lehre der Schriftgelehrten, dass der Christus Sohn David's sei, selbst eine Einwendung erhebt, kann man zwischen Mc. XI, 10 und X, 47. 48 keine andere Beziehung wahrnehmen, als dass der Ehrenname „Sohn David's", welchen Mc. dort nach älterer Überlieferung (Mt. XX, 30. 31) im Munde eines Blinden hatte stehen lassen[2]), hier berichtigt wird oder einen Dämpfer erhält durch Ausdehnung auf alle Juden, welche seinen besonderen Wert für einen Einzelnen ausschliesst[3]).

---

[1]) So ist es auch in dem Abschnitte der Apostelgeschichte, welcher die ersten Schicksale der Urgemeinde behandelt (*Πράξεις Πέτρου* von mir benannt), Act. II, 29 *τοῦ πατριάρχου Δαυίδ.* IV, 25, aber hier nur nach der sinnlosen Lesart *ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυὶδ παιδός σου*, oder ähnlich, wo Dd Pesch. gig. von „unserem Vater David" nichts wissen.

[2]) Dass leibliche Blindheit dem Mc. auch als Sinnbild geistiger Blindheit gilt, wird man kaum leugnen können, wenn man die Stellung der ihm eigentümlichen und höchst mysteriösen Blindenheilung in Bethsaida VIII, 23—26 unmittelbar vor dem Bekenntnis des Petrus, welchem plötzlich die Schuppen von den geistigen Augen fallen, beachtet.

[3]) Unverständlich ist es mir, wie R. A. Hoffmann (a. a. O. S. 464), welcher doch nicht der reinen Marcus-Hypothese huldigt, gerade hier bei Mc. die ursprüngliche Formulirung des ganzen Zurufes finden kann, welche dem Mt. die Ergänzung des Hosannarufes

Den von jubelndem Gefolge umgebenen Jesus lässt Mc. in Jerusalem einziehen, ohne mit Mt. XXI, 10. 11 die Erschütterung der ganzen Stadt und die Aussage des Gefolges: „Dieser ist Jesus, der Prophet von Nazaret in Galiläa", zu berichten. Fehlt da nicht bei Mc. der Abschluss des feierlichen Einzuges? Wellhausen freilich verurteilt den Mt. schon deshalb, weil er von Mc. abweicht (Ev. Mc. S. 93): „Der Eintritt in die Stadt wird erst [Mc.] XI, 11 berichtet. Also versteht Mt. falsch." Die Vorhergehenden und die Nachfolgenden, welche auch bei Mc. XI, 9. 10 Hosanna rufen und jubeln, soll Jesus wohl fortgeschickt haben, als der Zug an das Thor von Jerusalem gekommen war? Nein, Wellhausen ist geneigt, den vom Ölberge aus unter Hosanna-Rufen gen Jerusalem reitenden Jesu nach kurzem Ritte auf dem an einen Reiter noch gar nicht gewöhnten Füllen vor den Thoren Jerusalems umkehren, nach dem Ölberge, von welchem er ausgeritten war, zurückkehren zu lassen, um in Bethanien Nachtquartier zu nehmen, so dass er erst am nächsten Morgen, aber nur mit seinen Jüngern, ohne Sang und Klang in Jerusalem eingezogen ist. Wirklich so zu

---

durch τῷ υἱῷ Δαυίδ nahe gelegt habe. Mt. hat doch nichts weniger als Scheu vor der Bezeichnung Jesu als Sohn David's (I, 1. 20; IX, 27; XII, 23; XV, 22) und diese Bezeichnung eben erst XX, 30. 31 gebracht, an der einzigen Stelle, wo Mc. (X, 47. 48) in dieser Hinsicht mit ihm zusammentrifft. Und er sollte erst durch die von Mc. zu dem zweiten Jubelrufe (Ps. CXVIII, 25) hinzugefügte Lobpreisung des kommenden Königsreiches „unseres Vaters David", welche den Sohn David's als Ehrennamen eines einzelnen Juden ausschliesst, darauf gekommen sein, zu dem ersten Hosanna eben diesen Ehrennamen eines Einzelnen (und seiner Brüder und nächsten Verwandten) hinzuzufügen! Das zweite Ὡσαννά bietet auch Mc. nicht so kahl wie das erste, sondern mit dem Zusatze ἐν τοῖς ὑψίστοις, wie der griechische Mt. und in dem semitischen Urlaute das Hebr.-Evg. p. 16, 27: Osanna barrama. Nein, Mc. ist es, welcher den Ehrennamen „Sohn David's" für Jesum scheut, obwohl ihn schon Paulus Röm. I, 3 bezeugt (vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 517), wie gerade diese Stelle, verglichen mit Mc. X, 47. 48, lehrt.

lesen Ev. Mc. S. 96: „Vielleicht berichtete die älteste Überlieferung, dass Jesus nach der Ovation § 55 [Mc. XI, 8—10] einfach am Ölberg blieb, um dort [nach einem Proberitte mit dem noch unberittenen Füllen?] Quartier zu nehmen (dass er das that, wird im Folgenden vorausgesetzt, hätte aber gesagt werden müssen), und dass er erst am folgenden Morgen [wohl ganz frühe, um ja kein Aufsehen zu machen?] nach Jerusalem ging. Später wurde dann das Bedürfnis empfunden, die Procession von Palmarum [indem die von den Äckern abgehauenen Büschel in von den Bäumen abgehauene Zweige umgesetzt waren, aber noch ehe Joh. XII, 13 die Zweige der Palmen genannt hatte] in Jerusalem selber endigen zu lassen, welches von Mc. in einer ungeschickten, jedoch primitiveren Weise befriedigt wird als von Mt. und Lc." Gewiss ist Mc. selbst für dieses „Vielleicht", welches Wellhausen weniger nach ältester Überlieferung als mit kühner Phantasie ausführt, durchaus nicht verantwortlich. Aber sollte es ein Zeichen von Ursprünglichkeit des Mc. sein, dass er den Jubel der Procession Jesu nur bis zu den Thoren von Jerusalem ausführt und XI, 11 einfach fortfährt: *καὶ εἰσῆλθεν (ὁ Ἰησοῦς) εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ εἰς τὸ ἱερόν?* Wellhausen (Ev. Mt. S. 104) wird freilich dadurch befremdet, dass Jesus trotz allem Vorhergehenden bei Mt. XXI, 11 (vgl. v. 46) „doch nur als Prophet bezeichnet wird". R. A. Hoffmann (S. 455 f.) erkennt das Befremdliche an, aber meint, dass schon U_2, die Vorlage für Mc. und Luc., diesen von Mt. aus U_1 geschöpften Zug als befremdlich weggelassen habe. Absichtlich sollen Anhänger des Herrn vor der grossen Menge in Jerusalem seine messianische Würde verschwiegen haben. Befremden kann wirklich nur der Anstoss erregen, welchen man an der Bezeichnung Jesu als des Propheten von Nazaret in Galiläa genommen hat. Das Hosanna dem Sohne David's, der da im Namen des Herrn kommt, ist doch noch keine Ausrufung Jesu als Messias, überschreitet noch nicht die An-

erkennung eines Propheten, welcher aus der Provinz in die Hauptstadt einzieht. Bisher hat Jesus nur in seinem engsten Jüngerkreise kurz zuvor die Anerkennung als Messias angenommen, aber jede Bekanntmachung dieser seiner Würde strengstens untersagt (Mt. XVI, 20). Von Galiläa ist er keineswegs nur mit seiner Jüngerschaft aufgebrochen, sondern viele Leute aus dem Volke, welche von ihm als Messias noch nichts wussten, sind ihm nachgefolgt (Mt. XIX, 2, auch Weiber nach XXVII, 55). Wie kann man also daran nur Anstoss nehmen, dass dieses Gefolge den fragenden Jerusalemiten Jesum als Propheten (was doch nichts Geringes ist) bezeichnet? Und ursprünglich sollte es sein, dass Mc. von dem Eindrucke, welchen der Einzug Jesu in die Hauptstadt machte, kein Wort sagt?

Mc. XI, 11 lässt Jesum in Jerusalem sofort in das Heiligtum gehen, von wo er *περιβλεψάμενος πάντα, ὀψὲ ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.* Dieses Stück erklärt Wellhausen (Ev. Mc. S. 116) für secundär, weil Mc. XI, 19 der Ort des nächtlichen Aufenthaltes Jesu ausserhalb der Hauptstadt nicht genannt wird. Secundär ist es allerdings, aber nur gegenüber Mt. XXI, 12—16, wo Jesus nach dem Eintritte in das Heiligtum „Gottes", ohne erst Umschau zu halten, den Gottes unwürdigen Krämerunfug sofort beseitigt, dann Segen stiftet durch Heilung von Blinden und Lahmen, so dass das „Hosanna dem Sohne David's" aus Knabenmunde den Jubel des Einzugstages beschliesst. Wozu bei Mc. die vollständige Umschau in dem Heiligtum? Doch zur Überlegung, was hier zu thun sei. Aber von einem erst reiflich überlegenden, die Reinigung des Tempels von Krämerunfug erst am nächsten Tage ausführenden Jesus weiss noch der 4. Evangelist nichts. Auch bei ihm treibt Jesus die Krämer sofort aus dem Heiligtum, und in seiner That konnten die Jünger das Schriftwort Ps. LXIX, 10 von dem verzehrenden Eifer für das Haus Gottes erfüllt finden (Joh. II, 17).

Wir sind zu Ende mit Wellhausen's Dominica sine palmis, dem ersten Tage Jesu in Jerusalem, an welchem Mc. von Jesu keine That heiligen Zornes erzählt. Den zweiten Tag beginnt aber auch Mc. XI, 12—14 mit einer Äusserung des Unwillens Jesu, nämlich mit der Verwünschung des Feigenbaumes, welche Mt. XXI, 17—19 gleichzeitig berichtet. Als Jesus am Morgen des zweiten Tages mit den Zwölfen von Bethanien nach Jerusalem geht, hungert ihn auch bei Mc. Er sieht von fern einen belaubten Feigenbaum, tritt hinzu, ob er etwas (zu essen) finde, findet aber nur Blätter, *ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων*. War aber nicht die Zeit von Feigen, so lässt ja Mc. Jesum zur Unzeit an dem Baume Früchte gesucht und ohne Überlegung, dass der Baum doch nur der göttlichen Schöpfungsordnung folgte, also ohne alle Berechtigung zu dem Baume sagen: „Nie mehr in Ewigkeit möge von dir Jemand eine Frucht essen.“ Mt. sagt wenigstens nicht, dass die Zeit der Feigen nicht war, lässt allenfalls an überwinterte Feigen denken, nach welchen Jesus suchen mochte. Bei ihm hat denn auch die Verwünschung sofortigen Erfolg, *καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ*. Anders Mc. Wie Jesus Mc. XI, 11 bei dem Eintritte in das Heiligtum, wo doch Krämer ihren Unfug trieben, zuerst allgemeine Umschau hält und sich Zeit nimmt bis auf den nächsten Tag, um den Unfug zu beseitigen, so nimmt sich bei Mc. auch der verwünschte Feigenbaum Zeit, um binnen 24 Stunden der Verwünschung Folge zu leisten.

Ehe die Marcus-Hypothese aufkam, war Niemand auch nur im Zweifel, dass Mt. hier in jeder Hinsicht den Vorgang vor Mc. hat. Jetzt ist es dahin gekommen, dass R. A. Hoffmann (S. 463) schreiben kann: „Meistens erblickt man in dem Mc.-Bericht das Ursprünglichere, das durch Mt. noch mehr ins Wunderbare erhoben sein soll.“ Nehmen auch wir uns Zeit, um diese Meinung erst nach dem Erfolge der Verwünschung näher anzusehen.

Erst an diesem zweiten Tage erfolgt nun auch bei Mc.

XI, 15—18 die Tempelreinigung, aber nicht als eine That heiligen Zornes über den Krämer-Unfug in dem Tempel, wie bei Mt. XXI, 12—18 gleich am ersten Tage Jesu in der heiligen Stadt und bei dem ersten Eintritte in das Heiligtum „Gottes", sondern als Folge vortägiger Umschau und nächtlicher Überlegung. Bei Mc. beginnt (ἤρξατο) wohl Jesus nach Eingang in das Heiligtum (nicht *τοῦ θεοῦ* wie bei Mt.), die Krämer auszutreiben. Aber die vortägige Besichtigung und inzwischen geschehene Überlegung hat es zur Folge, dass Jesus noch einen anderen Übelstand beseitigt. Er lässt kein Gefäss durch das Heiligtum getragen werden. Mc. überlässt seinen Lesern die schwierige Überlegung, was dieses Verbot zu bedeuten hat. Soll es das am Sabbat verbotene Tragen einer Last[1]) auf den Tempel ausdehnen, also dessen Sabbatheiligkeit wahren? Oder sind vielmehr *τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας* (Hebr. IX, 21), also priesterliche Dienstleistungen gemeint? Am nächsten liegt wohl Joseph. c. Apion. II, 8: denique nec vas aliquod licet portare in templum. Genug, bei Mc. ist Alles überlegt und zu überlegen. So sind denn auch die beiden Schriftstellen (Jes. LVI, 17; Jer. VII, 11), welche Jesus bei Mt. in heiligem Zorne anwendet, bei Mc. Worte der Belehrung (*καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*), obwohl sie auch hier an die Krämer gerichtet sind. Die erstere Schriftstelle wird vollständiger angeführt als bei Mt. Das Haus Gottes soll ein Bethaus genannt werden *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*. Doch wohl nach der Überlegung, dass der durch Unfug entweihte Tempel in Jerusalem nicht blos für die Juden, sondern auch für alle Heiden, des Mc. Leser, Bedeutung haben soll. Nicht das „Hosanna dem Sohne David's", mit welchem bei Mt. Knaben in dem Tempel die dort vollbrachten Segensthaten Jesu begrüssen, sondern die beiden von Jesu lehrhaft vorgetragenen Schrift-

---

[1]) Buch der Jubiläen II, 30: Und sie sollen an diesem Tage (am Sabbat) weder herein noch hinaus bringen von Haus zu Haus.

stellen erregen bei Mc. den Unwillen der anwesenden Hochpriester und Schriftgelehrten, *καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ ἐζήτουν, πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ* [nicht mit Wellhausen zu übersetzen: aber] *αὐτόν· πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.* Gelehrt hat Jesus in Jerusalem noch gar nichts ausser den zwei Schriftstellen, welche er den ausgetriebenen Krämern nachgerufen hat. Das Erstaunen des Volkes von Jerusalem über seine Lehre hat also bei Mc. nicht einmal solche Grundlage, wie I, 22. VI, 2 in Kapernaum und Nazaret zwei nicht mitgeteilte Synagogen-Vorträge. Den bewältigenden Eindruck der Lehre Jesu auf das Volk setzt Mc. ohne alle geschichtliche Grundlage voraus.

Bei Mt. konnte der erste Tag Jesu in Jerusalem, welcher mit der Tempelreinigung schliesst, noch keine Lehrthätigkeit Jesu bringen. Aber der zweite Tag, welcher mit der Verfluchung des Feigenbaumes und der Vollmachtsfrage beginnt, ist voll von Lehrreden Jesu (XXI, 33 bis XXV, 46), welche Mc. XII. XIII erst an dem dritten Tage auf die Vollmachtsfrage folgen lässt. Kann man es bestreiten, dass Mc. seinen zweiten Tag, welcher nur die Verwünschung des Feigenbaumes und die Tempelreinigung ausführt, durch künstliche Deutung der beiden Schriftstellen, welche Jesus den ausgetriebenen Krämern nachruft, als Lehrworte, welche den Anstoss der anwesenden Schriftgelehrten und Hochpriester erregen, zu einem Tage seiner Lehrthätigkeit in Jerusalem macht, welche in Wirklichkeit doch erst an dem folgenden dritten Tage (wie bei Mt. an diesem Tage [als zweitem]) nach der Vollmachtsfrage beginnt? Wellhausen behauptet (Ev. Mc. S. 84) auf Grund von Mc. XIV, 49 (mit welchem Rechte, wird sich zeigen), dass Jesus schon geraume Zeit vor dem Feste in Jerusalem eingetroffen sei, und dass Mc. den misslungenen Versuch gemacht habe, seinen Aufenthalt daselbst in eine Woche zusammenzufassen, in das Schema von 6 Tagen zu zwängen. Allein, hier zwängt er offenbar

den Einen Tag des Eintrittes Jesu in den Tempel und dessen Reinigung in eine Zweiheit von Tagen, von welchen er den zweiten, obwohl er die wirkliche Lehrthätigkeit Jesu auf den dritten aufschiebt, gewaltsam zu einem Tage der Lehre macht. Wie Mc. mit dem Schema von 6 Tagen Jesu in Jerusalem ins Gedränge kommt, werden wir noch sehen, und die Vergleichung mit Mt. wird uns darüber Auskunft geben, ob Mc. wirklich dieses Schema geschaffen haben sollte. Mc. XI, 19 übersetzt Wellhausen selbst: „Und wenn (ὅταν ℵBC al., ὅτε D al.) es Abend wurde, gingen sie hinaus an einen Ort ausserhalb der Stadt.“ Ist diese Übersetzung richtig, so hat ja gerade Mc., abweichend von Mt. XXI, 17, ein mehrmals wiederholtes Übernachten Jesu ausserhalb Jerusalems anzunehmen gestattet, also das Schema von 6 Tagen eher gelockert als geschaffen. Oder sollte erst Mt. das Widerstreben des Stoffes zu Gunsten des Schemas beseitigt haben? Das wird sich zeigen.

Der dritte Tag Jesu in Jerusalem bei Mc. XI, 20 bis XIII, 37, welchen Wellhausen freilich, wie wir sehen werden, schon XIII, 2 beschliesst, entspricht dem zweiten des mit diesen Tagen sparsameren Mt. XXI, 18—XXV, 46, bietet aber im Allgemeinen weniger als dort.

An seinen zweiten Tag, welcher mit der blossen Verwünschung des Feigenbaumes begann, knüpft Mc. XI, 20—26 als Anfang seines dritten Tages die Wahrnehmung des Erfolges, nämlich der Verdorrung des Feigenbaumes an. Wellhausen (Ev. Mc. S. 98) bemerkt selbst nicht nur die Unterbrechung des Erzählungsfadens durch den Einschub von § 58 [Mc. XI, 20—25], sondern sogar die Verlegung von § 59 [Mc. XI, 27—33] auf einen anderen Tag als § 57 [Mc. XI, 15—19], welche bei Mt. nicht stattfindet. Die Allmählichkeit des Wundererfolges, welche Mc. in der ihm eigentümlichen Blindenheilung bei Bethsaida minutenweise dargestellt hat, wird hier von ihm gar auf 24 Stunden ausgedehnt. Wellhausen sagt:

„Der verdorrte Baum ist ein sonderbarer Beweis des Glaubens. Er wird nur benutzt, um (zweifellos echte) Aussprüche Jesu daran zu hängen, die sicher nicht an ihm gewachsen sind.“ [1]) Fürwahr, an der Erzählung des Mc., welcher den Erfolg der Verwünschung erst nach 24 Stunden bemerkt werden lässt, kann der Ausspruch nicht gewachsen sein, dass, wer Glauben an Gott (πίστιν θεοῦ) hat und im Herzen nicht zweifelt, sagen kann zu diesem Berge: „Hebe dich und stürze dich in den See“, Erfolg haben wird [doch nicht: binnen 24 Stunden?]. Richtig bemerkt Wellhausen auch: „Der Berg am See führt eher auf Galiläa als auf Jerusalem.“ So rechtfertigt er unwillkürlich den Mt., welcher XVII, 20 gerade in Galiläa Jesum nach der den Jüngern nicht möglichen Heilung des mondsüchtigen Knaben feierlich versichert haben lässt: „Wenn ihr Glauben habet wie ein Senfkorn, werdet ihr zu diesem Berge sagen: ‘Rücke dich von hier nach dort’, und er wird rücken [gewiss nicht binnen 24 Stunden], und nichts wird euch unmöglich sein.“ Anstatt dieses schon durch Paulus 1. Kor. XIII, 2 bezeugten Jesuswortes von der Berge versetzenden Kraft des Glaubens bietet Mc. dort, wie wir sahen, ein mit dem Vater des Knaben, dessen Glaube doch nur passiv in Betracht kommen konnte, angestelltes Glaubens-Examen.

---

[1]) Nach einer Anregung von Edmund Schwartz (Zeitschrift f. neutestamentl. Wiss. u. s. w. 1904, S. 80—84) kommt Wellhausen (Evg. Mt. S. 126) auf folgende Vermutung: „Ursprünglich wird Jesus nicht den grünen Baum durch seinen Fluch dürre gemacht, sondern von dem verdorrten gesagt haben: er werde nicht, wie die Juden meinten [das Wiederausschlagen eines bestimmten dürren Feigenbaumes bei Jerusalem sei ein Zeichen des Eintrittes der Parusie], wieder aufleben, sondern immer dürr bleiben, d. h. die Hoffnung auf die Restitution Sion's werde sich nicht erfüllen.“ Das Wiederausschlagen eines verdorrten Baumes würde dann Mc. in das Gegenteil umgekehrt haben. Eher liesse es sich immer noch hören, ist aber auch schon eine Verkehrung, wenn Jülicher (Gleichnisreden II, S. 445 f.) Mc. XI, 12 bis 14. 20 und Mt. XXI, 18. 19 für eine spätere Form des Gleichnisses Luc. XIII, 6—9 erklärt.

Hier, wo allerdings auch bei Mt. der See an Galiläa erinnert, stimmt Mc. v. 24 mit Mt. v. 22 auch in dem Anschlusse des gläubigen Gebetes, welchem der Erfolg sicher ist, überein. Aber das (im Stehen verrichtete) Gebet führt den Mc. auf das Vaterunser, welches er ebenso wenig wie die Bergrede mitgeteilt hat. Dass Mc. die Bergrede des Mt., obwohl er sie nicht mitteilt, sehr wohl kennt, haben wir schon (Mc. I, 22; IV, 21. 24) gesehen. Unverkennbar ist seine Bekanntschaft mit der 5. Bitte des Vaterunsers, und zwar gerade in der Fassung des Mt.[1]), sogar mit der nachträglichen Ausführung Mt. VI, 14. 15, wenn Mc. XI, 25 (26) auf die Allmacht des Glaubens und des gläubigen Gebetes plötzlich ein hierher gar nicht gehöriges Stück des von Jesu gelehrten Gebetes folgen lässt[2]), XI, 25 (26): *καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι* (man kann auch sagen: bei dem stehenden Gebete der Christenheit), *ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος* (Mt. V, 23), *ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Mt. VI, 14 *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος*) *ἀφῇ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν.* Der bei Mc. sonst nirgends vorkommende Ausdruck „unser Vater in den Himmeln“, welcher bei Mt. so geläufig ist, wird wiederholt in dem jetzt meist ausgestossenen, aber auch von R. A. Hoffmann (S. 467) beibehaltenen Verse 26. Wellhausen sagt von diesem Ausdruck: „Er erinnert an das Vaterunser. Mc. mag dasselbe als Gemeindegebet [*ὅταν στήκετε προσ-*

---

[1]) Nicht Luc. XI, 4: *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν· καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν.*

[2]) R. A. Hoffmann (S. 466 f.): „Ziemlich äusserlich scheint hier an das Stichwort *προσεύχεσθε* ein Satz angefügt, der von der menschlichen Bereitwilligkeit zu verzeihen als conditio sine qua non für die göttliche Bereitwilligkeit der Sündenvergebung redet .... Einen inneren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden könnte man höchstens insofern construiren, als die göttliche Sündenvergebung wiederum die conditio sine qua non für die Gebetserhörung bildet. Doch ist dieser Gedanke nicht zum Ausdruck gebracht.“ Allerdings nicht. Wer hier einen inneren Zusammenhang finden will, muss ihn mit den Haaren herbeiziehen.

εὐχόμενοι] gekannt haben, hat aber nicht gewagt, es dem Wortlaut nach auf Jesum zurückzuführen." Mc. hat allerdings die Bergrede, auch weil sie sich als Volksrede mit Mc. IV, 34 nicht vertrug, nebst dem in ihr enthaltenen Vaterunser weggelassen. Aber soll er es nicht gewagt haben, das Vaterunser dem Wortlaute nach auf Jesum zurückzuführen? Die Herkunft des Vaterunsers von Jesu selbst hat meines Wissens kein Tübinger Kritiker jemals bestritten. Ihre Bestreitung ist erst eine Frucht der Marcus-Hypothese, welche sich anfangs so conservativ gegen die Tübingische Kritik gebahrte. Welche Gründe führt denn Wellhausen an? „Auch die Bitte 'führe uns nicht in Versuchung' steht bei Mc. XIV, 37 [38] für sich und nicht im Zusammenhange des Vaterunsers." Sollte Jesus unmittelbar vor seiner Gefangennehmung die Jünger noch auffordern, erst das ganze Vaterunser herzusagen? Für jeden Unbefangenen muss gerade diese Stelle ein Beweis sein, dass Mc. auch die 6. Bitte des Vaterunsers wohl kennt. Von Mc. sagt Wellhausen: „Jesus giebt bei ihm kein Formular, sondern nur allgemeine Regeln für das Beten. Er stellt die Bereitwilligkeit, zu vergeben, schlechthin als Vorbedingung auf, wenn man steht und betet." Aber ein Formular hat Jesus auch bei Mt. nicht aufgestellt, sondern ein Gebet, wie kein anderes, gegeben, welches der Christenheit von Anfang an heilig geblieben ist und auch solche Kritik überwinden wird. Wenn Paulus schreibt Röm. VIII, 26: „das, was wir beten sollen, wie es sich gebührt, wissen wir nicht," so wird es durchaus nicht unnötig gewesen sein, dass Jesus seiner Jüngerschaft ein festes Gebet angewiesen hat. Mc. ist aber nicht blos ein sicherer Zeuge des Vaterunsers, welches er im Ganzen gar nicht bietet, sondern bezeugt auch dessen Fassung bei Mt.

Ist es auch bei Mc. XI, 27—33 der dritte, bei Mt. XXI, 25—27 der zweite Tag von Jerusalem, an welchem an Jesum die Frage nach der Vollmacht zu seinem

Thun gerichtet wird, so stimmen doch beide Evangelisten wesentlich überein bis auf das Gleichnis von den beiden Söhnen, welches bei Mt. XXI, 28—32 den Schluss der Antwort Jesu bildet. Mc. lässt Jesum in dem Heiligtum wandeln, Mt. ihn lehren, als die Frage nach der Vollmacht zu seinem Thun an ihn gerichtet wird. Bei Mc. fragen nicht blos, wie bei Mt., die Hochpriester und die Ältesten des Volkes, welchen die Aufsicht über den Tempel oblag, sondern auch die Schriftgelehrten. Die Frage bezieht sich auch bei Mc. ohne Zweifel auf die Tempelreinigung, obwohl den bei ihr anwesenden Schriftgelehrten und Hochpriestern doch nur an den beiden von Jesu lehrhaft angeführten Schriftstellen Anstoss nachgesagt war (XI, 18). Bei Mt. lässt Wellhausen (Ev. Mt. S. 106) die Frage der Hochpriester sich auf die Befugnis zu lehren (Mc. I, 22. 27) beziehen. Aber der Umstand, dass man Jesum im Tempel gerade lehrend antrifft, kann doch die Beziehung seines Thuns (*ταῦτα ποιεῖς*) auf die Handlung des vorigen Tages nicht anschliessen. Wenn nun Jesus bei Mc. wie bei Mt. die Fragenden durch die Gegenfrage nach der Taufe des Johannes zu der Antwort, sie wissen nichts, bringt und deshalb auch seinerseits eine Antwort versagt, so findet Wellhausen auch bei Mt. „in der That doch eine positive Antwort". Er findet es also nicht nötig, dass Jesus bei Mt. XXI, 28—32 mit *τί ὑμῖν δοκεῖ;* den Übergang macht zu einem Gleichnisse, „welches trotz XXI, 32 [denn Johannes kam zu euch im Gerechtigkeitswege, und ihr glaubtet ihm nicht, die Zöllner aber und die Huren glaubten ihm; ihr aber sahet es wohl, doch bereutet ihr nicht, um ihm zu glauben] nicht mit dem vorhergehenden Stück zusammengehört". Ich möchte wissen, weshalb der Kern des Gleichnisses, dass die Hierarchen nicht einmal durch den Glauben, welchen Johannes bei den verachteten und verworfenen Ständen fand, zur Anerkennung seiner göttlichen Sendung gebracht werden, nicht zu der Gegenfrage Jesu nach der Bevollmächtigung des Johannes ge-

hören und die positive Antwort Jesu, dass auch ihm göttliche Vollmacht nicht fehle, andeuten sollte.

Zur Abfertigung der nach Jesu Vollmacht Fragenden genügt dann Mc. XII, 1—12 das Gleichnis von den aufständigen Winzern, welches auch Mt. XXI, 33—46 bietet. Zeigt sich Mc. hier wirklich als Vorgänger, nicht vielmehr als Nachfolger des Mt.? Jülicher, welchem Wellhausen hier wesentlich folgt, beschränkt den Kern des Gleichnisses auf Mc. v. 1—9, wo die definitive Verwerfung der messiasmörderischen Hierarchie Israels allegorisch ausgeführt werde, hält dagegen Mc. v. 10. 11 mit der glänzenden Restitution des Ermordeten für Zuthat (Gleichn. II, S. 402 f.), sieht aber auch so die Ursprünglichkeit des Marcus-Referats gegenüber den reflectirten Umbauten des Mt. und Lc. imposant herausspringen (II, S. 395). Solche Matthäus-Scheu und solche Zurechtmachung des Mc. zum ältesten Evangelisten ist hervorgegangen aus dem Gegensatze gegen die geschichtliche Kritik, welche in dem Mt.-Evg. noch den Fortschritt wahrnahm von dem urapostolischen und urgemeindlichen Christentum, wie es dem Paulus als Vertreter des gesetzesfreien Evangeliums der Vorhaut in den Verhandlungen zu Jerusalem Gal. II, 1—10 als das Evangelium der Beschneidung gegenüberstand, zu einem immer noch urapostolischen, aber schon das jüdische Volk im Ganzen und Grossen aufgebenden, sich an ein gläubiges Heidentum der Gegenwart und der Zukunft wendenden Christentum. Was Unsereiner in dem kanonischen Mt.-Evg. wahrnahm, war vor allem der Unterschied eines noch particularistischen Judenchristentums in der Grundschrift (Mt. X, 5. 6; XV, 24; XIX, 28) und eines Judenchristentums, welchem das von Jesu (Mt. V, 13. 14. 44; XV, 28) gesäete Senfkorn des Universalismus bereits erwachsen war zu einem Baume, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels, die Völker der Erde Unterkunft finden (Mt. XIII, 32), in der Bearbeitung des Evangeliums der Urgemeinde für die Heidenkirche (Mt. VIII, 11. 12;

XXI, 43; XXII, 9 f.; XXVIII, 19). Zeigte uns das kanonische Mt.-Evg. noch diesen Fortschritt, so fanden wir die Grundlage des ursprünglichen Particularismus schon ganz beseitigt, den Boden, aus welchem das evangelische Senfkorn erwachsen war, schon den gläubigen Heiden überlassen in dem Mc.-Evg., welches auch die Vögel des Himmels oder die Völker der Erde nicht mehr in den Zweigen des erwachsenen Baumes, sondern auf dem von ihm beschatteten Boden Wohnung finden lässt[1]). Wenn Unsereiner nun auch in dem Gleichnisse von den aufständigen Arbeitern die Ursprünglichkeit zwar nicht des Mt., wohl aber des Matthäisten gegenüber dem Mc. erkennt, so haben wir wohl gegen uns die Modernen, welche davon nichts wissen wollen, dass das evangelische Senfkorn seine unüberwindliche Triebkraft zuerst zu bethätigen hatte in Durchbrechung der harten Kruste des jüdischen Bodens. Aber für uns haben wir alte Kirchenväter, welchen das Marcus-Dogma noch ganz fern lag.

Irenäus adv. haer. IV, 36, 1. 2 weiss nicht nur nichts von einer Teilung dieses Gleichnisses bei Mc., sondern schliesst sich auch diesem Evangelisten nur in einem ganz untergeordneten Nebenzuge an und trägt, wie auch Eusebius, schon ganz dieselbe Erklärung dieses Gleichnisses vor, welche ich (Evangelien S. 97 f., Einl. in d. N. T. S. 486 f.) gegeben habe. Dass Irenäus die messiasmörderischen Pächter nicht auf die Hierarchie der Juden beschränkt, erkennt man von vorn herein daraus, dass er den Weinberg Gottes zuerst auf die ganze Menschheit ausdehnt. So bezieht er denn die Verpachtung des Weinberges auf das Volk des mosaischen Gesetzes, von welchem der Herr des Weinberges zweimal Früchte einfordert, zuerst durch die Propheten vor der babylonischen Ver-

---

[1]) Die im Schatten der Zweige des Baumes wohnenden Vögel bei Ezechiel XVII, 23 (vgl. Mt. XIII, 32) haben schon die LXX verändert: *καὶ τὰ πετεινὰ ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ* (des Baumes) *ἀναπαύσεται*, vgl Mc. IV, 32.

bannung (Mt. v. 34. 35), dann nach dem Exil durch noch mehrere Knechte. Bei Seite lässt Irenäus hier den Mc., welcher ohne Unterscheidung des Vorexilischen und des Nachexilischen den Herrn zur Einholung der Frucht dreimal je einen Knecht und dann noch viele andere ausgesandt haben lässt (v. 2—5), also 3mal + xmal, was auch dem Lucas zu viel ist, so dass er das xmal weglässt. Zuletzt sendet der Herr, um Erfolg zu haben, seinen Sohn (Mt. v. 37), nach Mc. (v. 5 ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν), weil er keinen Anderen zu schicken mehr hatte. Diesen werfen die Pächter, um sein Erbe in Besitz zu nehmen, aus dem Weinberge (der Hauptstadt Jerusalem, welche auch Irenäus unter dem Turm des Weinberges versteht) und töten ihn (Mt. v. 38. 39; vgl. Hebr. XIII, 12). Erst hier giebt Irenäus, wenigstens in der Deutung, dem Mc., welcher die Tötung vor das Hinauswerfen stellt, den Vorzug. Aber fern liegt ihm der Gedanke, dass der Kern des Gleichnisses zu Ende sei mit v. 9, mit der Frage Jesu, was der Herr des Weinberges wohl thun werde, und seiner selbstgegebenen Antwort: „Er wird kommen und vertilgen die Winzer und vergeben den Weinberg an Andere." Ungleich kräftiger ist es doch, wenn Mt. v. 40. 41 solche Antwort auf die von Jesu gestellte Frage durch die Hörer, welche sich selbst das Urteil sprechen, gegeben werden lässt. Bei Mc. v. 10. 11 folgt nichts weiter als die Erinnerung an Ps. CXVIII, 22. 23, an den von den Bauleuten verworfenen Stein, welcher zum Eckstein ward, und Jülicher, welchem Mc. von vorn herein als ursprünglich feststeht, mochte diesen Schluss als einen Nachtrag ansehen. Aber bei Mt. v. 42. 43, welchem Irenäus mit allem Rechte folgt, erinnert Jesus nicht blos an die Psalmstelle, sondern schliesst mit dem bedeutungsvollen Worte, welches auch für Jülicher (II, 403) hinsichtlich des Weinberges den einzigen Fingerzeig giebt, in der That den Schlüssel für das Verständnis dieses Gleichnisses bietet: „Deshalb sage ich euch, dass genommen werden wird von

euch das Reich Gottes und gegeben werden einem Volke, welches bringt seine Früchte.“ Ganz richtig Irenäus: „Quapropter tradidit eam (vineam) dominus deus non iam circumvallatam, sed expansam in universum mundum aliis colonis, reddentibus fructus temporibus suis, turre electionis exaltata ubique et speciosa . . . Quoniam enim (Iudaei) filium dei reprobaverunt et proiëcerunt eum, quem cum occidissent, extra vineam, iuste reprobavit eos deus et extra vineam existentibus gentibus dedit fructificationem culturae.“ [1]) Jülicher (II, S. 404) ist nicht einmal durch Mt. VIII, 11. 12; XXII, 9 f.; XXVIII, 19 zu belehren, dass die Übertragung des Reiches von dem ungläubigen Volke der Juden auf das neue Gottesvolk gläubiger Heiden der von Irenäus noch wohl verstandene Grundgedanke des Matthäisten, des Bearbeiters des Matthäus-Evg. für die Heidenkirche, ist, und bezieht das Volk, welchem das Reich gegeben werden soll, auf die in dem Kerne des Mt.-Evg. V, 3 (10) als Besitzer des Himmelreiches Seliggepriesenen, welche nach Mt. X, 5. 6; XV, 24; XIX, 28 nicht ausser Israel zu denken sind. Näher kommt dem Richtigen immer Wellhausen (Ev. Mt. S. 109): „Das Reich Gottes ist darnach erst ein Lehen der Juden gewesen und geht dann auf ein anderes Volk über, worunter [mit verschwindenden Ausnahmen] auch jüdische und nicht blos heidnische Christen verstanden werden können, da das ἔθνος nicht national [nicht als die im Christenglauben entstandene Einheit der ἔθνη, das christliche Heidentum?] charakterisirt ist.“ Und dieses bedeutsame Wort, welches das ganze

[1]) Ähnlich Eusebius Theophan. (Nova patrum biblioth. IV, p. 124): *προτέρους δὲ αὐτοῦ γεωργοὺς οὐκ ὀρθῶς κεχρημένους τῇ ἐργασίᾳ, τοὺς πρότερον παρὰ Ἰουδαίοις τῆς θείας γνώσεως κατηξιωμένους, τοὺς αὐτοὺς ὄντας ἑνὶ τῶν υἱῶν τῷ διαβεβλημένῳ* (Mt. XXI, 30)· *δευτέρους δὲ γεωργοὺς τοὺς τὸν ὀφειλόμενον καρπὸν κατὰ καιρὸν ἀποδιδόντας τοὺς ἐξ ἐθνῶν διὰ Χριστοῦ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν ἀνειληφότας, τοὺς αὐτοὺς ὄντας τῷ υἱῷ τῷ τὸ εὐπειθὲς καὶ ὑπήκοον τῷ πατρὶ ἐπιδεδειγμένῳ* (Mt. XXI, 29). Die Kirchenväter hat Jülicher also auch hier nicht auf seiner Seite.

Gleichnis aufhellt, sollte nicht etwa Mc., welcher nicht mehr für jüdische Gläubige schreibt und die ursprüngliche Beschränkung des Christentums auf die verlorenen Schafe vom Hause Israel nirgends bietet, weggelassen, sondern vielmehr der Matthäist, welcher das urapostolische und urgemeindliche Evangelium der Beschneidung (Gal. II, 9) nicht beseitigt, zu Mc., welcher über solche Streitfrage schon hinausgekommen ist, hinzugefügt haben? Nein, Mc. hat Mt. XXI, 43 wohl verstanden und deshalb zum Schaden des Gleichnisses weggelassen, wie er auch das bei Mt. XXII, 1—14 folgende Gleichnis von dem hochzeitlichen Mahle noch wohl verstanden und eben deshalb weggelassen hat[1]).

Wir kommen zu den Streitreden mit Pharisäern und Sadducäern, welche Mc. XII, 13—34 mit einem freundlichen Gespräche über das erste Gebot beschliesst. Mt. XXII, 15—46 bringt auch dieses Gespräch als eine richtige Streitrede und macht erst nach einer Gegenfrage Jesu, welche Niemand zu beantworten vermag, Schluss.

Die verfängliche Frage über den Zinsgroschen beginnt Mc. XII, 13—17: *καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινας τῶν Φαρισαίων μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν, ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ.* Die Absendenden können hier nur sein die Hierarchen, mit welchen Mc. XI, 27 schon die Schriftgelehrten, also doch auch Pharisäer, verbunden hatte. Mt. hält auseinander die Hierarchen (Hochpriester und Ältesten), welche an Jesum wegen der Tempelreinigung die Befugnisfrage stellen (XXI, 23), und die Pharisäer, welche XXI, 45 hinzugetreten sind. Diese fassen nun einen Ratschluss, um Jesum zu fangen durch ein Wort, und schicken ihre Jünger mit den Herodianern, der römisch gesinnten Partei

---

[1]) Meine Abhandlung über „das Gleichnis vom Hochzeitsmahl Mt. XXII, 1—14“ (in dieser Zeitschrift 1893, Bd. II, Heft 1, S. 126—143) hat Jülicher (Gleichnisreden II, S. 407—433) nicht einmal einer Berücksichtigung gewürdigt.

der Hauptstadt des Judentums [1]). Die Herodianer waren bei einer verfänglichen politischen Frage brauchbar.

Bei dem Gespräche mit den Sadducäern über die Auferstehung bietet Mc. XII, 23—27 nicht den Schluss Mt. XXII, 33: *καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.*

Anstatt der bei Mt. XXII, 34—40 noch feindlich gehaltenen Frage über die Beschaffenheit eines grossen Gebotes [keineswegs, wie Wellhausen übersetzt: „welches Gebot ist das grösste im Gesetz“?] bietet Mc. XII, 28—31 die durchaus freundlich gehaltene Frage nach der Beschaffenheit eines allerersten Gebotes (keineswegs: „welches Gebot ist das oberste“?]. Bei Mt. ist es eine Streitfrage, deren richtige Beantwortung der Gesetzeslehrer dem ungeschulten Jesus nicht zutraut. Jesus geht aber auf das Formale gar nicht ein, sondern giebt eine seiner Zusammenfassung von Gesetz und Propheten in einem sittlichen Grundsatze (Mt. VII, 12) entsprechende Antwort. Es sind die beiden Gebote (Deut. VI, 4 f.; Lev. XIX, 18) der Liebe Gottes in ganzem Herzen, in ganzer Seele und in ganzer Gesinnung und des Nächsten wie unserer selbst, in welchen das ganze Gesetz und die Propheten hängen. Materiell ist auch die Beantwortung der aufrichtigen Frage des Schriftgelehrten bei Mc. Aber nach vollständigerer Anführung von Deut. VI, 4 beginnt hier Jesus mit der monotheistischen Grundlehre Israels und schliesst mit der Behauptung, dass es ein grösseres Gebot als diese beiden nicht giebt. Bei Mc. giebt Jesus also eine Erklärung über die Religion Israels und bezeichnet jene beiden Gebote zwar nicht als die cardines totius legis et prophetarum, wohl

---

[1]) In Galiläa, wo sie Mc. schon III, 6 (vgl. VIII, 15) mit den Pharisäern die Vernichtung Jesu beschliessen, können die Herodianer kaum mehr als die schwerlich tiefgewurzelte Hofpartei gewesen sein. Wie Wellhausen (Ev. Mc. S. 101) sie in Jerusalem, wo sie seit Herodes Magnus tiefere Wurzeln geschlagen haben werden, auffallend finden kann, verstehe ich nicht.

aber als die denkbar höchsten Gebote. Erklärt Jesus bei Mc. auch nicht, wie Mt. V, 17 (XXIII, 23), die Beibehaltung von Gesetz und Propheten, so erkennt er doch bei Mc. der monotheistischen Gesetzesreligion zu, dass sie in religiöser und sittlicher Hinsicht das Höchste erreicht habe. Was an ihr vergänglich ist, erhellt aus der Antwort des Schriftgelehrten, dass diese beiden Gebote mehr sind als alle Brandopfer und (andere) Opfer. Nimmt man hinzu die dem Mc. II, 27 eigentümliche Erklärung über den Sabbat, so erkennt man die Ansicht, dass der israelitische Monotheismus nur der Läuterung von den Äusserlichkeiten des Cultus bedarf, um dem Reiche Gottes nicht fern zu sein. Ohne Zweifel steht Mc. hier auf seiner Höhe. Aber sollte Mt. (nebst Luc. X, 25—28) von dieser Höhe wieder herabgesunken sein? Wellhausen sagt (Ev. Mc. S. 103): „Mt. und Luc. stossen sich daran, dass Jesus sich mit dem Rabbi auf dem Boden des edelsten Judentums zusammenfindet," gleich als ob Mt. „einen unparteiischen und verständigen Rabbi sich nicht vorstellen" könnte (Ev. Mt. S. 114). Aber gerade bei Mt. VIII, 19. 20 nimmt doch Jesus einen Schriftgelehrten, welcher ihm nachfolgen will, als Jünger an[1]). Mt. XIII, 52 ist die Rede von jedem zum Jünger des Himmelreiches gemachten Schriftgelehrten, Mt. XXIII, 34 von Schriftgelehrten als Gesandten Gottes an die Juden[2]). Einen Schriftgelehrten, welcher von dem Reiche Gottes nicht fern war, konnte sich Mt. also sehr wohl vorstellen. Nein, Mc. hat seine Höhe nur auf den Schultern des Mt. erstiegen. Bei Mt. hängen an den beiden grossen Geboten der Liebe Gottes und des Nächsten noch das ganze Gesetz und die Pro-

---

[1]) Wie Wellhausen (Ev. Mt. S. 38) diesen Schriftgelehrten abgewiesen werden lassen kann, ist unbegreiflich, da v. 21 folgt ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.

[2]) Nach Wellhausen (Ev. Mt. S. 119) hätte Jesus hier seine eigenen Jünger als Weise und Schriftgelehrte bezeichnet. Bei Luc. XI, 49 lesen wir Propheten und Apostel.

pheten, welche Jesus nicht gekommen war aufzulösen, sondern zu erfüllen, bis zu solchen Äusserlichkeiten wie das Zehnten von Minze, Dill und Kümmel (XXIII, 23), von welchen allerdings das Schwerere oder Gewichtigere in dem Gesetze wohl unterschieden wird. Da behalten auch die gesetzlichen Opfer noch ihre Geltung (V, 23 f.), aber untergeordnet höheren Pflichten (IX, 13; XII, 7; XV, 4 f.). Mt. XXIV, 20 gilt auch der Sabbat mit seiner Beschränkung des Weges noch als ein Hindernis der Flucht, was er für Mc. XIII, 18 nicht mehr ist. Alle solche Anhängsel an den israelitischen Monotheismus, obenan die Opfer, erklärt nun der Schriftgelehrte des Mc. ausdrücklich für minderwertig gegenüber den beiden allerersten Geboten, über welchen es nach Jesu Worten nichts Grösseres giebt, welche das ewig Bleibende in der jüdischen Gesetzesreligion sind. Was an dieser bei Mt. das Wesentliche und Gewichtigere ist, erscheint bei Mc., welcher hier einen gewissen Ersatz der von ihm weggelassenen Bergrede giebt, mehr als das Bleibende und Unvergängliche. Dass aber Mc. mit dieser freundlichen Wendung des Gespräches immer noch auf den Schultern des Mt. steht, wird auch äusserlich dadurch bestätigt, dass Mc. an das freundliche Wort Jesu: „Du bist nicht fern von dem Reiche Gottes,“ welches durchaus nicht abschrecken konnte, den nur zu Streitreden passenden Schluss anfügt v. 34[b]: *καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.* Seine rechte Stelle hat dieser Schluss nur bei Mt., nachdem Jesus die versammelten Pharisäer durch die Gegenfrage, wie der Messias David's Sohn sein könne, da David ihn (Ps. CX, 1) seinen Herrn nenne, zum Schweigen gebracht hat, XXII, 46: *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον, οὐδὲ ἐτόλμα τις ἀπ᾽ ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι.* Das Missverhältnis von Mc. XII, 34[b] zu dem Vorhergehenden hat Wellhausen wohl gefühlt, da er diesen Vers nicht als Schluss des freundlichen Gespräches, sondern als Anfang der Lehrworte Jesu im Tempel bringt.

Die Worte Jesu über den Messias als Sohn oder Herrn David's bringt Mc. XII, 35—37 nicht, wie Mt. XXII, 41—46, als eine Gegenfrage Jesu an die inzwischen versammelten Pharisäer, welche das Aufhören weiterer Befragung zur Folge hat, sondern als Anfang von Lehrreden Jesu in dem Tempel. Die blosse Einwendung des Davids-Psalmes CX, 1 gegen die Lehre der Schriftgelehrten von dem Christus als David's Sohn soll die grosse Menge gern gehört haben. Im Sinne des Mc., welcher aber auch in dieser Hinsicht durchaus nicht als der älteste Evangelist erscheint (s. o. S. 470 Anm. 1), mag Wellhausen ziemlich richtig annehmen, „dass Jesus Sohn David's auch nicht sein will[1]) und also die jüdische Vorstellung corrigirt, wonach der Messias ein zweiter David ist und dessen zerstörtes Reich wieder aufrichtet". Die Begrüssung des kommenden Reiches, freilich „unseres Vaters" David, durch die Menge hat doch gerade Mc. XI, 10 geboten. Dass aber erst Spätere invito Marco die doch schon von Paulus bezeugte Herkunft Jesu von David in die evangelische Geschichte eingeführt haben sollten, ist eine Behauptung, deren Kühnheit sich selbst widerlegt. Unbefangene werden es auch ferner passender finden, dass Jesus die Frage über den Messias als Sohn oder Herrn David's als Gegenfrage gegen feindliche Schriftgelehrte geltend machte (Mt.), als dass er sie zur Erschütterung des Volksglaubens an das Volk, aus welchem eben erst die Begrüssung des kommenden Reiches „unseres Vaters David" erschollen war, gerichtet haben sollte (Mc.).

Wie kann man ferner die drei Verse, mit welchen Jesus bei Mc. XII, 38—40 vor den Schriftgelehrten warnt, für das Ursprüngliche halten gegenüber der urkräftigen Rede an Volk und Jünger über die Schriftgelehrten und Pharisäer, welche auf Mose's Stuhle sitzen,

---

[1]) So Barnab. ep. XII, p. 34, 7. 8 m. 2. Ausg.: *ἴδε πῶς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν* (Christum) *κύριον, καὶ υἱὸν οὐ λέγει.*

bei Mt. c. XXIII[1]). Wellhausen bemerkt: „Mt. hat den § 65 [die drei Verschen Mc. XII, 38—40] zu einem grossen Redestück verarbeitet, unter Verwertung von Q (Luc. XI, 37—52; XIII, 34. 35) und anderem schon in der Bergpredigt benutzten Material, und darüber den § 66 [Mc. XII, 41—44].“ Wie lange werden solche Machtsprüche noch Gläubige finden! Mc. wird vielmehr die Dürftigkeit seines Auszuges aus Mt. c. XXIII selbst gefühlt und zu deren Ersatze die schöne Erzählung von dem Scherflein der Wittwe (Mc. XII, 41—44) eingefügt haben, mit welcher er sich wieder auf die Höhe seiner Fassung des Gespräches über das allererste Gebot emporschwingt. Da kann man mit Wellhausen sagen: „Diese kleine Geschichte geht mehr zu Herzen als alle Wundergeschichten, von denen die erste Hälfte des Mc. voll ist.“

Den Schluss des dritten Tages bildet bei Mc. c. XIII die eschatologische Rede Jesu, von welcher Wellhausen nur die beiden ersten Verse dem Mc. zuschreibt. Als Jesus aus dem Tempel geht, weist ihn einer von den Jüngern auf die Steine und Bauten hin, und Jesus erklärt, dass von den grossartigen Bauten kein Stein auf dem anderen unzerstört bleiben wird. Bei Mt. XXIV, 1. 2 verweisen die Jünger auf die Bauten des Heiligtums. Mit

---

1) Nicht zu übersehen ist es, dass Mt. (und zwar der grundschriftliche) den unmittelbaren Anschluss der Worte Jesu über die Schriftgelehrten (und Pharisäer) an das Vorhergehende nicht so bestimmt ausdrückt als Mc. XII, 37. 38: *καὶ ὁ πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.* Dagegen Mt. XXIII, 1 *τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων.* Mit *τότε* schreitet Mt. selbst über grössere Zeiträume fort (II, 7; III, 13; IV, 1) und zwingt hier auf keinen Fall, noch an denselben Tag zu denken. Solche Einzwängung auf den schon reichlich vollen Tag der Vollmachtsfrage und der Streitreden gehört erst dem Matthäisten an, welcher Mt. XXIV, 1 f. die (noch ältere Bestandteile wie XXV, 14—30 enthaltenden) eschatologischen Reden c. XXIV an Jesu Auszug aus dem Heiligtum anschliesst. Die Gründe, auf welche ich hier die Wahrnehmung des Matthäisten gestützt habe, sind erst zu widerlegen.

dieser gefährlichen, Anstoss erregenden Weissagung der Zerstörung des Tempels soll Mc. den dritten Tag Jesu in Jerusalem beschlossen haben.

Mc. XIII, 3—37 findet auch Wellhausen eine kleine jüdische Apokalypse mit christlicher Bearbeitung (v. 23) und einem erst nach der Zerstörung Jerusalems hinzugefügten christlichen Anhang (v. 28—37). Der Entdeckung solcher kleinen jüdischen Apokalypse habe ich bei ihrem ersten Auftreten ein kurzes Leben geweissagt (in dieser Zeitschrift 1872, II, S. 262, Einl. in d. N. T. S. 488, Anm.). Gleichwohl hat sie sich von Theodor Keim bis zu Julius Wellhausen am Leben erhalten. Aber Paul Fiebig sagt in den Prot. Monatsheften (1904, I, S. 24f.): „Während früher die Hypothese einer kleinen Apokalypse sehr verbreitet war (auch ich habe sie einst vertreten), sind heute die Gründe für diese Annahme hinfällig geworden.“ Selbst wenn die Einverleibung einer kleinen jüdischen Apokalypse in unsere Evangelien begründet wäre, müsste sie übrigens früher in das Mt.- als in das Mc.-Evg. aufgenommen sein, da die herrliche Erscheinung des Menschensohnes Mt. XXIV, 29. 30 *εὐθέως μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων*, Mc. XIII, 24 *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην* verkündigt wird, wo auch Beyschlag den Vorgang des Mt. vor Mc. anerkennen musste.

Bis hierher mehr als drei Tage Jesu in Jerusalem anzunehmen, gestattet der grundschriftliche Mt. XXIII, 1 (*τότε*), vielleicht auch Mc. XI, 19 (bei der LA *ὅταν*), ohne Zweifel Luc., welcher XIX, 47 Jesum *τὸ καθ' ἡμέραν* in dem Heiligtum lehren lässt, dann XX, 1 *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* das folgen lässt, was Mt. von dem zweiten, Mc. von dem dritten Tage berichten, und XXI, 37. 38 schliesst mit der Bemerkung, dass Jesus an den Tagen (*τὰς ἡμέρας*) in dem Heiligtum lehrte, die Nächte aber auf dem Ölberge zubrachte, und dass das ganze Volk frühe aufstand, um ihn in dem Heiligtum zu hören.

B. Leiden und Auferstehen Jesu
Mc. XIV, 1—XVI, 8.

Die Leidensgeschichte im engeren Sinne beginnt erst Mc. XIV, 1. 2 mit dem Blutrate: „Es war aber das Pascha und das Ungesäuerte nach zwei Tagen, und es suchten die Hochpriester und die Schriftgelehrten, wie sie ihn mit List fangen und töten möchten. Sie sagten aber: nicht an dem Feste, damit keine Unruhe werde des Volkes.“ Mt. XXVI, 1—5 lässt Jesum, als er „alle diese Worte“ (doch wohl c. XXIII—XXV) vollendet hatte, zu den Jüngern sagen: „Ihr wisset, dass nach zwei Tagen das Pascha kommt, und des Menschen Sohn wird überantwortet, um gekreuzigt zu werden.“ Dann erzählt Mt., dass die Hochpriester, die Schriftgelehrten und die Ältesten des Volkes (die drei Bestandteile des Synedriums) sich versammelten in dem Hofe des Hochpriesters Kaiphas und (in richtiger Sitzung) Rat hielten, Jesum mit List zu fangen und zu töten, aber „nicht an dem Feste, damit nicht Unruhe entstehe in dem Volke“. „Eine Sitzung und ein förmlicher Beschluss des Synedriums“, während Mc. nur ein unbestimmtes Suchen der Hochpriester und der Schriftgelehrten bietet. Auf einen Beschluss des Synedriums in eigener Sitzung, welchen doch nur Mt. erzählt, kommt Wellhausen (Ev. Mc. S. 114) selbst bei Mc. hinaus, erklärt hier also den Mc. aus Mt. Gleichwohl schreibt er (Ev. Mt. S. 136): „Aus dem ἐζήτουν des Mc. XIV, 2 wird [Mt. XXVI, 1—5] eine Sitzung und ein förmlicher Beschluss des Synedriums.“ Also Mt. aus Mc. hervorgegangen.

Halten wir uns an das, was Wellhausen (Ev. Mc. S. 114 f.) zu Mc. XIV, 1. 2 bemerkt: „Man hat richtig erkannt, dass die hier vorliegende Zeitrechnung der gewöhnlichen synoptischen widerspreche, und richtig geurteilt, dass sie die alte sei und noch im 4. Evangelium

befolgt werde." So hat allerdings F. Spitta[1]) geurteilt und hierin die Zustimmung Oskar Holtzmann's[2]) gefunden. Wellhausen, welchem hier Jülicher die Zustimmung versagt, fährt fort: „Der Beschluss des Synedriums [von welchem Mc. nichts sagt], Jesum jedenfalls vor dem Feste aus der Welt zu schaffen, ehe die Menge der Festpilger zusammengeströmt sei, wird nicht blos gefasst, sondern auch ausgeführt sein, da das Gegenteil nicht berichtet wird . . . Also ist Jesus vor dem Feste gekreuzigt, und da dies am nächsten Tage, am Freitag, geschieht, das Pascha aber über zwei Tage eintreten soll, so fällt dasselbe auf den Sonnabend, welcher in dem Todesjahre Jesu der 15. Nisan gewesen sein würde." Man denke: am Donnerstag (nach Wellhausen am 13. Nisan) sollen die Hochpriester und Schriftgelehrten gesucht haben, Jesum mit List zu fangen und zu töten, aber gesagt haben: jedenfalls noch vor dem (übermorgen eintretenden) Feste, ehe die Menge der Festpilger zusammengeströmt sei, also morgen am Freitag (nach Wellhausen 14. Nisan). Das *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ* soll also heissen: schon morgen als an dem einzigen Tage vor dem Feste, an welchem doch die Menge der Festpilger zusammenströmen musste. So unklug lässt Mc. die Hochpriester und die Schriftgelehrten auf keinen Fall gewesen sein. Ihrem *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ* kann er nur den Sinn beigelegt haben: erst nach dem Feste, wenn die gewiss bereits zusammengeströmte Menge der Festpilger abgereist sein wird[3]). Was die Hochpriester und die Schrift-

[1]) Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls, 1893, S. 205—237.

[2]) Das Abendmahl im Urchristentum, in Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. u. s. w. (1904), S. 89—120.

[3]) Das grosse Bruchstück des Petrus-Evg. v. 58: *ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων* (21. Nisan), *καὶ πολλοί τινες ἐξήρχοντο* (aus Jerusalem) *ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν, τῆς ἑορτῆς παυσαμένης.* Auch Heinrich Holtzmann kommt in der 3. Auflage seines H.-C. zu den Synoptikern (1901) bei Mc. XIV, 2 dahin, dass man „das zur Festfeier ja bereits versammelte Volk erst sich wieder verlaufen

gelehrten „suchten", wird aber keineswegs ausgeführt. Vielmehr zu den Hochpriestern kommt noch vor dem Feste, nach Wellhausen noch an demselben Donnerstage (13. Nisan), wohl noch Vormittags, Judas und erbietet sich, ihnen Jesum zu überantworten. *Οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐχάρησαν καὶ ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι* (Mc. XIV, 11). Gegen Mittag des 13. Nisan, wenige Stunden vor dem 14. Nisan, dem Tage der Fortschaffung alles Gesäuerten, des Pascha-Opfers und -Mahles, sollen sich die Hochpriester darüber gefreut haben, dass ihre Absicht, Jesum „noch vor dem Feste aus der Welt zu schaffen", Aussicht auf Erfüllung erhielt? Die freudige Überraschung ist wahrlich eher erklärlich, wenn die Hochpriester die Absicht gehabt hatten, Jesum erst nach dem Feste aus der Welt zu schaffen und nun knapp vor dem Feste wenigstens die Aussicht auf Erfüllung ihres Strebens erhielten. Dass die Ausführung noch vor dem Feste gelingen werde, weiss nicht einmal Judas, von welchem Mc. XIV, 11 sagt: *καὶ ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ*, was Wellhausen richtig übersetzt: „und er suchte eine Gelegenheit, wie er ihn verraten könnte" [1]).

lassen", also doch das ganze Fest vorübergehen lassen wollte. Die Zeit nach dem Pascha wollte auch Herodes (Agrippa I.) abwarten: um den gefangenen Petrus dem Volke vorzuführen. Act. XII, 3. 4, *ἦσαν δὲ αἱ* (*αἱ* om. Bℵ al.) *ἡμέραι τῶν ἀζύμων . . . βουλόμενος μετὰ τὸ πάσχα ἀναγαγεῖν αὐτὸν τῷ λαῷ.* Davon abgesehen, dass die Azyma und das Pascha hier nicht, wie Mc. XIV, 1, zusammengestellt, sondern noch auseinander gehalten werden, unterscheidet sich Herodes von den Hochpriestern und Schriftgelehrten des Mc. nur dadurch, dass er die Hinrichtung des Petrus bis nach dem Feste aufschieben will, weil er gesehen, dass die Hinrichtung des Jacobus maior in Jerusalem den Juden gefallen hatte, wogegen die Hochpriester und Schriftgelehrten eine Volksbewegung zu Gunsten Jesu fürchten. Auf die Festpilger nimmt Herodes kaum Rücksicht, da er des Beifalles der Einwohner der Hauptstadt sicher ist, was bei den Hochpriestern und Schriftgelehrten nach Mc. XI, 18. 32; XII, 12. 38 keineswegs der Fall war.

[1]) O. Holtzmann (a. a. O. S. 89) bestimmt den vermeintlichen Widerspruch bei Mc. so: „Nach XIV, 2 soll Jesus nicht am Feste

Der „Todesanschlag" bei Mc. müsste allerdings auf Gründonnerstag (13. Nisan) angesetzt werden, wenn das Pascha auf den 15. Nisan fiele. Dieser Monatstag würde nach der gewöhnlichen jüdischen Rechnung schon mit dem vorhergehenden Abend beginnen und das Pascha-Opfer und das nächtliche Pascha-Mahl in sich schliessen[1]). So

sterben [warum nicht: erst nach dem Feste?]; nach XIV, 10. 11 bietet sich seinen Gegnern in Judas Ischariot eine freudig von ihnen ergriffene Hand, die Jesus rechtzeitig (εὐκαίρως) ihnen ausliefern will." Das εὐκαίρως kann wohl heissen: „rechtzeitig." Aber auch H. Holtzmann erklärt es von dem Erspähen einer günstigen Gelegenheit (εὐκαιρία Mt. XXVI, 16. Luc. XXII, 6; vgl. Mc. VI, 21), obwohl auch er in der 3. Auflage seines H.-C. den Todesanschlag Mc. XIV, 2 erst auf den 13. Nisan ansetzt. Versteht man die Rechtzeitigkeit, so kommt man mit der Zeit vor dem Feste erst recht ins Gedränge.

[1]) So fährt O. Holtzmann fort: „Trotzdem [dass Judas Jesum noch vor dem Feste ausliefern soll] ist Jesus am 14. Nisan nach [Mc. XIV] v. 12 noch frei und isst mit seinen Jüngern noch v. 16. 17 am Vorabend des 15. Nisan das Paschalamm; in der Festnacht wird er zu Gethsemane verhaftet und vom Hohenrat verurteilt, am Festtag selbst hält Pilatus über ihn Gericht und lässt ihn kreuzigen . . . So ist es auch mir zweifellos, dass Mc. ursprünglich Abendmahl und Tod Jesu, die nach jüdischer Rechnung auf einen Tag fallen, ebenso wie das Johannes- und das Petrus-Evangelium, auf den 14., nicht auf den 15. Nisan verlegte." Ich brauche nur aufmerksam zu machen auf die Nachweisungen meines Buches über den Paschastreit der alten Kirche, 1860, S. 128 f., dass von dem Pentateuche bis Josephus in Sachen des Opferfleisches überhaupt, namentlich des Pascha-Opfers und -Mahles, nicht die gewöhnliche Rechnung des Tagesanfanges am Abend, sondern der Tagesanfang am Morgen Geltung hat, und der jüdische Grundsatz bestätigt wird: in sacrificiis comedendis dies praecedit noctem. Schon nach dem Pentateuche (Exod. XXIII, 18; XXIX, 34; Lev. VII, 15; VIII, 32) durfte vom Opferfleisch nichts übrig bleiben bis zum nächsten Morgen als dem natürlichen Tagesanbruche. Gerade für das geopferte Paschalamm, welches in der Nacht nach dem 14. Nisan verspeist ward, ist die Rechnung des Morgens als Beginnes des nächsten Tages (15. Nisan) ausdrücklich geboten (Exod. XII, 10; XXXIV, 25; Deut. XVI, 4). So lässt denn auch Josephus Ant. III, 10, 5 das Paschamahl noch am 14. Nisan gehalten werden, μηδενὸς τῶν τεθυμένων εἰς τὴν ἐπιοῦσαν τηρουμένου. πέμπτῃ δὲ καὶ δεκάτῃ διαδέχεται τὴν τοῦ πάσχα ἡ τῶν

rechnet aber nicht einmal das Johannes-Evg., obwohl es, wie Wellhausen, das Pascha auf den Festsabbat des 15. Nisan, welcher nach dem Leidensfreitage zugleich Wochen-Sabbat gewesen sei, verlegt. Denn nicht blos die Verurteilung Jesu setzt Joh. XIX, 14 in die 6. Stunde (Mittag) der *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, sondern auch Joh. XIX, 31 die Sterbestunde Jesu (Nachm. 3 Uhr, als das Pascha-Opfer begann) noch in die *παρασκευὴ* des grossen (Fest- und Wochen-)Sabbats; ja, noch das Begräbnis Jesu geschieht Joh. XIX, 42 *διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων*. Also das abendliche Pascha-Opfer fällt hier noch vor den Festtag des Pascha. Dasselbe gilt noch von dem nächtlichen Pascha-Mahle, da die Juden in der Frühe des Leidensfreitages in das heidnische Prätorium nicht eingehen, *ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα* (Joh. XVIII, 28). Da wird, so unnatürlich und gewiss nicht ursprünglich es auch ist, der Festtag des 15. Nisan als Pascha scharf unterschieden von dem Rüsttage des 14. Nisan mit Pascha-Opfer und -Mahl. Solche Unterscheidung von Rüsttag und Festtag hält auch das Petrus-Evg. ein, dessen grosses Bruchstück v. 5 den Leidensfreitag bezeichnet als *πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν* (*τῶν Ἰουδαίων*). Denselben Tag bezeichnet aber Mc. XIV, 12 (*καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων* [1]), *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον*) nicht blos als den 14. Nisan, sondern auch als den (Grün)donnerstag des letzten Mahles Jesu (des Abendmahles, welches mit dem jüdischen Paschamahle (v. 14) zeitlich zusammenfällt. Dem Mc. die (deutero)johanneische Losreissung des Pascha-

---

ἀζύμων ἑορτὴ κτλ. Für das nächtliche Paschamahl ist das Heute der 14. Nisan, das Morgen der 15. Nisan von Sonnenaufgang an.

[1]) Die Bezeichnung ist zu rechtfertigen aus Exod. XII, 18; wo der Genuss des Ungesäuerten vom Abend des 14. Nisan bis zum Abend des 21. Nisan berechnet wird. Vgl. Ezech. XLV, 21, wo das Pascha als 7tägiges Fest bezeichnet, 2. Chron. XXXV, 17, wo genau das eintägige Pascha am 14. Nisan und das 7tägige Fest des Azyma auseinander gehalten werden.

Tages von dem Tage des Pascha-Opfers und -Mahles zuzuschreiben, haben wir kein Recht. So dürfen wir denn Mc. XIV, 1. 2 (ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας . . . ἔλεγον γάρ· Μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ) sehr wohl beziehen auf Dienstag den 12. Nisan, dessen μεταύριον (übermorgen) das Pascha und die Azyma am 14. Nisan waren. Da ergiebt sich kein Widerspruch, sondern vielmehr vollkommener Einklang, wenn Mc. XIV, 12 den Tag des Pascha und der Azyma als den ersten Tag der Azyma und des Pascha-Opfers (einen Donnerstag) bezeichnet, den folgenden Leidensfreitag als Fest, d. h. 15. Nisan (XV, 6). Freilich, bei Mc. ist, wenn der Hosanna-Tag Mc. XI, 1—10 als Sonntag feststeht[1]), der Dienstag als dritter Tag Jesu in Jerusalem schon besetzt durch Vollmachtsfrage, Streit- und Lehrreden. Aber gegen solche Besetzung hat uns schon Mt. gezeugt. Mt. XXVI, 1—5 behauptet auch hier in jeder Hinsicht den Vorgang vor Mc. Am Dienstag (12. Nisan) sagt Jesus selbst seinen Jüngern bestimmt voraus: „Ihr wisset, dass nach zwei Tagen (Donnerstag, den 14. Nisan) das Pascha kommt, und der Sohn des Menschen wird überantwortet zur Kreuzigung." So ist es gekommen. Dann eine richtige Sitzung der Hochpriester und Schriftgelehrten in dem Hofe des Hochpriesters Kaiphas, welche beratschlagen, Jesum mit List zu fangen und zu töten, doch nicht an dem Feste (dem 15. Nisan, auch nach Mt. XXVII, 15), damit nicht ein Volksauflauf entstehe. Legt man nicht hinein „noch vor dem Feste", so ist es nicht ganz so gekommen, wie die Hochpriester und Schriftgelehrten wollten.

---

[1]) Mt. XXI, 1 f. gestattet es allerdings, den Tag des Einzuges Jesu in Jerusalem als einen Sonntag anzunehmen, den folgenden Tag der Vollmachtsfrage u. s. w. XXI, 18 f. als Montag, dann (wenn man das τότε XXIII, 1 und das ὅτε XXVI, 1 beiseite lässt) den Blutrat XXVI, 1 f. auf einen Dienstag (nicht Mittwoch) anzusetzen, da für das μεταύριον folgende Abschiedspaschamahl u. s. w. XXVI, 17 f. der Donnerstag, für die Kreuzigung XXVII, 1 f. der Freitag feststeht. Anders das Johannes-Evg.; s. m. Einl. in d. N. T. S. 709 f.

Sie dachten daran, dass die spätestens am 13. Nisan ankommende Menge von Festpilgern sich erst verlaufen sollte (spätestens am 22. Nisan). Jesus war in Jerusalem so aufgetreten, dass sie nicht meinen konnten, er sei mit galiläischem Anhange nur zum Festbesuche gekommen. War er schon mehrere Tage vor dem Feste in Jerusalem feierlich eingezogen, so lag der Gedanke nahe, dass er nicht sofort nach der Festwoche wieder abziehen werde, ohne in der Hauptstadt etwas ausgerichtet zu haben. Daher wollte man ihn nicht an, sondern nach dem Feste mit List fangen und töten. Unverhofft kam den noch Versammelten das Anerbieten des Judas, Jesum ihnen zu überantworten (XXVI, 14—16). Der Verräter erhielt voraus die 30 Silberlinge, welche auch ohne die ausdrückliche Erklärung des Matthäisten (XXVII, 9. 10) an Sach. XI, 13 erinnern, *καὶ ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν παραδῷ*. Am Dienstage wird Judas selbst noch nicht gewiss gewesen sein, dass er schon am Donnerstage, noch vor dem Feste am Sonnabend, die Gelegenheit finden werde.

Bei der Salbung Jesu in Bethanien Mc. XIV, 3—9 (Mt. XXVI, 5—13) finde ich einmal meine Wahrnehmung, dass diese Erzählung den unmittelbaren Zusammenhang des Blutrates und der Abmachung mit dem Verräter unterbricht, bestätigt durch Wellhausen welcher gleichfalls hier eine Einlage erkennt. Zu Hause ist diese Einlage freilich nicht bei Mc., welcher vorher keine ordentliche Sitzung und keinen förmlichen Beschluss des Synedriums erzählt hat, sondern bei Mt., wo sich den noch versammelten Synedristen Judas zum Verrate anbietet und Annahme findet. In das Mt.-Evg., dessen Grundschrift die Verkündigung des Evangeliums durch die zwölf nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandten Apostel nicht einmal mit den Städten Israel fertig werden lässt bis zur Wiederkunft des Menschensohnes [1]),

[1]) Wellhausen (Ev. Mt. S. 49) behauptet freilich: „Der

hat der Matthäist eingeschaltet diese schöne Erzählung, welche schon mit der ökumenischen Verkündigung des Evangeliums (vgl. Mt. XXIV, 14; XXVIII, 19) schliesst. Mc. hat nur etwas ausgeschmückt, insbesondere nach seiner Vorliebe für bestimmte Zahlen (wie V, 13; VI, 37) den Wert der Salbe auf über 300 Denare angegeben.

Dass das Anerbieten des Judas, Jesum zu verraten, und dessen Annahme Mc. XIV, 10. 11 sich an das Trachten der Hochpriester und der Schriftgelehrten, Jesum mit List zu fangen und zu töten, unmittelbar anschliesst, behauptet Wellhausen im Einklange mit mir, aber ohne den Vorzug des Mt. XXVI, 14—16 anzuerkennen, wo Judas zu den noch im Hofe des Kaiphas versammelten Hochpriestern kommt, also eine behördliche Abmachung stattfindet.

Bei dem letzten Mahle Jesu, welches auch Mc. XIV, 12—25, wie Mt. XXVI, 17—22, als ein richtiges Paschamahl darstellt, streicht Wellhausen zwar nicht den Donnerstag, wohl aber den von Mc. ausdrücklich angegebenen Tag des Paschaopfers (14. Nisan) und nimmt dem Abendmahle jede Beziehung auf das Paschamahl. „In XIV, 1 standen wir noch zwei Tage vor Ostern [nach S. 115 doch schon am Donnerstage, da die Kreuzigung

---

Menschensohn ist nach der Absicht des Concipienten nicht Jesus.“ Jülicher sagt von Wellhausen, wie er sich in Ev. Mc. zeigt: „Das Genie hat die Regeln nicht nötig — so wenig wie die Regeln der Rhetorik zur eigenen Rede, ebenso wenig die der Hermeneutik zum Verstehen anderer oder der Kritik bei Beurteilung verdorbener Überlieferung —, aber es sollte Mitleid haben mit den Vielen, die von Regeln abhängig bleiben, und sollte nicht, wie es dem Kampf der Regeln überhaupt mit Geringschätzung zusieht, seinen Groll gerade an Denen auslassen, die vielleicht etwas einseitig, aber endlich [redlich?] mit einigem Erfolg mittelst der gesunden Vernunft grundverkehrte Regeln abzuschaffen sich bemühen.“ Das fehlte noch, dass wir minder begabten Menschenkinder, die wir uns über die Regeln der Hermeneutik und der Kritik nicht hinwegsetzen, Mitleid wünschen sollten von solchem Genie, welches den Concipienten von Mt. X, 23 unter dem Menschensohne nicht Jesum verstanden haben lässt.

am nächsten Tage, am Freitag, geschieht], und in XI, 12 stehen wir schon am ersten Ostertag" [an dem ersten Tage der Azyma, am Tage des Paschaopfers, d. h. an demselben Donnerstage]. „Die Pause von zwei Tagen fügt sich zwar in die 6 Tage der Passion: drei Tage (Sonntag bis Dienstag) kommen auf Cap. XI—XIII [wenn nur der Sonntag als dies ovationis feststände], zwei (Mittwoch und Donnerstag) auf XIV, 1—11 [wo Wellhausen schon v. 1 bis zum Donnerstag gekommen ist und v. 3—9 als Einlage beseitigt hat], und nun ist es XIV, 12 der sechste Tag, der Freitag, dessen Beginn hier schon auf Donnerstag Abend gesetzt wird." S. 115 hatte Wellhausen das Vorgestern des Pascha (den 13. Nisan) als Vortag des Kreuzigungsfreitages, also als Donnerstag, bezeichnet. Hier lässt er den Abend desselben Donnerstages schon als Beginn des Freitages gerechnet sein. Vor Abend würde derselbe Donnerstag zwei Tage vor dem Pascha, nach Sonnenuntergang Vortag des Pascha (15. Nisan) gewesen sein. So rechnet Wellhausen, aber nicht Mc. XIV, 12, welcher eben diesen Donnerstag als den Tag des Pascha selbst, als den 14. Nisan mit dem Pascha-Opfer zwischen den Abenden und dem darauffolgenden Pascha-Mahle (vgl. v. 14) bezeichnet. Der Tag des Pascha ist Vortag oder Rüsttag des Festsabbats am 15. Nisan, eines Freitages. Durchaus kein Widerspruch gegen die zwei Tage vor dem Pascha, also am 12. Nisan, einem Dienstage, gefasste Mordansicht. Nur darin kommt Mc. ins Gedränge, dass er vorher durch Schaffung eines besonderen Tages für die Tempelreinigung (XI, 13—19) einen dritten Tag Jesu in Jerusalem ausgeführt, den Tag der Vollmachtsfrage und der Tempelreden Jesu also bereits als Dienstag verbraucht hat. Mt. XXVI, 1 schreitet ohne alle Schwierigkeit von seinem zweiten Tage Jesu in Jerusalem, „als Jesus vollendet hatte alle diese Reden", fort zu dem (Diens)tage des Blutrates. Mc. XIV, 1 schreitet von seinem dritten Tage Jesu in Jerusalem zu dem Tage der zwei Tage vor dem Pascha

gefassten Mordabsicht recht unbestimmt fort mit dem Ausdrucke: „Es war aber das Pascha und die Azyma nach zwei Tagen.“ Wer sieht diesem Worte nicht die Unsicherheit an? Ins Gedränge kommt Mc. nicht XIV, 12 mit XIV, 1. 2, sondern XIV, 1. 2 mit dem aus Mt. übernommenen μεταύριον. Wellhausen fährt fort: „Dass jedoch die alte Überlieferung [Mc. XIV, 1. 2] hier einen leeren Raum sollte eingeschoben haben, um ein Wochenschema herauszubringen [eher zu stören], lässt sich nicht annehmen. Denn die zwei Tage wären wirklich ganz unausgefüllt. Jesus selbst thut gar nichts in XIV, 1—11, wenn man von § 80 [Mc. XIV, 55—65, Aussage über den Tempel v. 58] absieht [und die Salbung in Bethanien streicht], mit dem es, wie wir gesehen haben [sehen werden?], eine eigene Bewandtnis hat. In Wahrheit ist kein Zeitunterschied zwischen § 69 [Mt. XIV, 1. 2] und dem Reste des Capitels; schon dort ist der vorletzte Tag angegangen, der Donnerstag vor der Kreuzigung. Aber dieser Donnerstag ist nicht der Vorabend des Pascha. Pascha ist erst übermorgen. Die Angabe in XIV, 12 widerspricht der älteren in XIV, 2.“ Doch nur, wenn man mit Wellhausen den Tag zwischen den (vermeintlich am Dienstag geschlossenen) Tempelreden und dem Donnerstage des letzten Mahles Jesu ganz leer lässt, gerade den Mittwoch, an welchem die christliche Kirche seit alten Zeiten den Blutrat angesetzt und durch wöchentliches Fasten begangen hat. Ich verteidige diese Berechnung nicht, finde sie aber immer noch weniger unrichtig als die Wellhausen's, welcher fortfährt: „Und nicht allein die Zeitangabe in § 72 [Mc. XIV, 12—16] ist unhistorisch, sondern auch der Inhalt des ganzen Stückes. Der Saal wird hier genau in derselben Weise beschafft wie der Esel für Palmarum. Jesus schickt zwei seiner Jünger ab und sagt, die Bahn sei ihnen geebnet. Er hat auch hier nicht alles heimlich bestellt und verabredet, sondern er weiss voraus, was sich ereignen und wie die Menschen sich benehmen werden,

weil es von Gott für die wichtige Feier so geordnet ist ... Also ist die ganze Erzählung' ein Wunder." Gewiss, aber darum nicht weniger ursprünglich als die Beschaffung „des Esels" (bei Mc. nur: Füllens), welche auch Wellhausen aus dem Hosanna-Tage nicht beseitigt.

Von vorn herein muss es das stärkste Bedenken erregen, dass Wellhausen sich nicht einmal durch Mc. als den vermeintlich ältesten Evangelisten abhalten lässt, dem Abschiedsmahle Jesu Mc. XIV, 17—25 (Mt. XXVI, 20—29) die Bedeutung eines Paschamahles zu nehmen. Schon dadurch, dass hier das Paschamahl vorausgesetzt wird, entsteht ihm „Verdacht gegen das Stück" (S. 118). Der in Einem Satze Mc. XIV, 21 zweimal wiederholte „Ausdruck Menschensohn im Munde Jesu" beweist, „dass wir es mit einem Stücke jüngeren Wuchses zu thun haben" (S. 119). Was lässt nun Wellhausen von dem letzten Mahle Jesu bei Mc. oder in seinem Urmarcus stehen? Er bemerkt zu Mc. XIV, 22 f. (S. 120 f.): „*Τοῦτό* [*ἐστιν τὸ σῶμά μου*] zeigt auf das Brot . . . Das Brechen des Brotes ist selbstverständliche Vorbereitung zum Austeilen, nicht Symbol für die Zerstörung des Leibes; der Wein wird ja auch nicht verschüttet, um die Vergiessung des Blutes zu symbolisiren. Paulus sagt 1. Kor. X, 17: Ein Brot, Ein Leib sind wir alle, denn alle haben wir teil an dem einigen und selbigen Brote [vielmehr: insgesamt haben wir von dem Einen Brote her Anteil, nämlich an dem Leibe Christi]. Diese antike und auch bei den Juden damals noch lebendige Idee der sacramentalen Vereinigung durch das Essen derselben Speise liegt zu Grunde; der Leib der Teilnehmer am gemeinsamen Mahl erneuert sich aus demselben Quell und wird derselbe." „Das Weintrinken geschah zwar nicht blos beim Feste, beim Pascha, doch auch nicht alle Tage. Es wird hier besonders hervorgehoben. Das Mahl (das Brot) genügt zur Vergemeinschaftung. Es ist aber nur ein Schatten der alten Verbrüderung durch das Opfer. Und diese ge-

schah nicht blos durch das Opfermahl, sondern feierlicher durch das Opferblut, das die Beteiligten sich in derselben Weise applicirten wie der Gottheit (d. h. dem Idol oder dem Altar), durch Benetzen oder Bestreichen. Das war eine aus Imitation des Opferritus entstandene Milderung ursprünglichen Bluttrinkens, von dem (sogar von dem Trinken des eigenen Blutes) sich noch Spuren finden. Eine andere Milderung ist es, dass an Stelle des Bluttrinkens das Trinken des (roten) Weines trat. Der Wein ist ein besserer Kitt als das Brot; er symbolisirt das Blut, welches mehr gilt als das Fleisch, und dem Leben selbst, der eigentlichen Essenz des Heiligen und Göttlichen, gleichgesetzt wird. Darum fasst Jesus nicht Brot und Wein in eins zusammen, sondern hebt den Ton beim Weine: das Opfer kommt zum Mahl hinzu . . . Jesus hat jedenfalls vorzugsweise die Verbrüderung der Tischgenossen unter sich im Auge. Er beabsichtigt also schwerlich, einen Bund zu stiften, der dem alten von Moses vermittelten parallel und entgegengesetzt wäre. Der Wein als Opferblut steigert nur die Idee der Communion, die schon im Mahl, im Brot, liegt. Das Opfer an sich ist durchaus nicht Sühneopfer.“ Aber nach *Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* steht doch auch bei Mc. XIV, 24: *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*. „Ein Zusatz“, durch welchen „Mc. die Bundesidee verfärbt“, sagt Wellhausen: „Bei Paulus fehlt er. [Aber 1. Kor. XI, 25 *Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.*] Wenn man *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* hinter *τὸ σῶμά μου* bei Paulus [1. Kor. XI, 24] verwerfen muss, so muss man auch *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* hinter *τὸ αἷμά μου* bei Mc. verwerfen, denn *ὑπὲρ πολλῶν* liegt noch weiter ab als *ὑπὲρ ὑμῶν*. Damit ist auch über den weiteren Zusatz *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* bei Mt. [XXVI, 28] das Urteil gesprochen. Trotzdem hat man jedenfalls in *τὸ αἷμά μου*, wenn nicht schon in *τὸ σῶμά μου*, eine Bezugnahme auf den unmittelbar bevorstehenden Tod Jesu zu erblicken. Rätselhaft und dunkel bleiben

die beiden kurz ausgesprochenen Formeln immer. Mit einiger Sicherheit kann man nur den antiken, damals aber in einer Zeit allgemeiner religiöser Gährung an verschiedenen Stellen neu belebten Ideenkreis auffassen, aus welchem sie zu verstehen sind.“ Eine Beziehung auf den unmittelbar bevorstehenden Tod kann auch Wellhausen nicht verkennen in den Schlussworten Jesu Mc. XIV, 25 [Mt. XXVI, 29]: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.* Aber Wellhausen bemerkt (S. 122): „Von einer Parusie als Messias sagt er [Jesus] kein Wort. Er betrachtet sich nur als einen der Gäste an dem Tisch, an dem die Auserwählten sitzen werden, nachdem das Reich Gottes, ohne sein Zuthun, gekommen ist; jeder Andere hätte die Hoffnung, dass er einst teilnehmen werde an den Freuden des Reichs, mit den gleichen Worten ausdrücken können ... Es ist unverkennbar, dass er sich in diesem Augenblicke gar nicht als Messias giebt, weder als gegenwärtigen noch als zukünftigen.“ Wirklich nicht? Allerdings fehlt bei Mc., schwerlich zu seinem Vorteile, zwischen *πίνω* und *καινὸν* das *μεθ᾽ ὑμῶν*, wodurch Jesus sich bei Mt. als das gegenwärtige und zukünftige Haupt der Jüngerschaft bezeichnet. Das feierliche Wort Jesu Mc. XIV, 18, dass einer von den Zwölfen ihn verraten wird, einer, der mit ihm isst, was doch nicht blos auf Jesum als Teilnehmer an diesem „Vergemeinschaftungs“-Mahle gehen kann, sondern nur auf Jesum, wie er selbst sich v. 21 zweimal als des Menschen Sohn bezeichnet, hat Wellhausen als ein Stück jüngeren Wuchses beseitigt. Aber v. 24 *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* hat er doch im Munde Jesu stehen lassen, freilich übersetzt: „mein Blut des Bundes“, wogegen Unsereiner (auch R. A. Hoffmann S. 562) erklärt: „mein Bundesblut“ und nicht etwa bei einem blossen Tafel-Bunde als einem „Schatten der alten Verbrüderung durch das [blutige] Opfer“ stehen bleibt und vollends eine

„Milderung ursprünglichen Bluttrinkens“ hier nicht finden kann. So rätselhaft und dunkel bleiben die beiden kurz ausgesprochenen Formeln“ [*τὸ σῶμά μου* und *τὸ αἷμά μου*] bei Wellhausen, weil er Jesum gerade hier sich weder als gegenwärtigen noch als zukünftigen Messias geben lässt.

Ein völliges Rätsel bleibt bei Wellhausen's Beseitigung des Paschamahles in der Nacht des Verrates Jesu die Entstehung, der heisse und anhaltende Verlauf des Paschastreites der alten Kirche. Hätte das Abschiedsmahl Jesu mit dem Paschamahle am 14. Nisan gar nichts zu thun gehabt, so hätte der hochbetagte Polykarp, als er um 155 von Smyrna nach Rom reiste, sich mit dem neuen Bischofe der Welthauptstadt Aniketos leicht einigen können über die Beobachtung des 14. Nisan, für welche er sich auf Johannes und andere Apostel, mit welchen er verkehrt hatte, berief. Die Beobachtung des 14. Nisan gemäss dem Evangelium mit Berufung auf die beiden Apostel Philippus und Johannes und so viele Häupter seiner Landeskirche gegen den römischen Bischof Victor standhaft zu behaupten, würde grundloser Eigensinn des Polykrates von Ephesus gewesen sein. Die ganze Landeskirche Asiens würde aus blosser Starrköpfigkeit diese Gewohnheit bis zum Concil von Nicäa behauptet haben, wenn das Abschiedsmahl Jesu als ein richtiges Paschamahl am 14. Nisan erst „ein Stück jüngeren Wuchses“ in dem Mc.-Evg., dann von Mt. und Luc. angenommen, wäre. Gegen Wellhausen zeugt in dieser Hinsicht die älteste Kirchengeschichte.

Wie wenn die Ablösung des Abschiedsmahles Jesu von dem Paschamahle nicht den geringsten Zweifel zuliesse, geht Wellhausen über zu der Vorhersagung der Verleugnung des Petrus Mc. XIV, 26—31 (Mt. XXVI, 30—35). Den Lobgesang vor dem Aufbruche zum Ölberge weist er der „späteren Schicht“ zu. Denn das Hallel (*ὑμνεῖν*) setzt das Pascha voraus. Vielleicht brauchte Jesus nach der älteren Tradition [welche schon S. 96 „vielleicht“ den Einzug Jesu in Jerusalem am Huldigungs-

tage ausgeschlossen haben soll] gar nicht hinauszugehen zum Ölberge, weil er am Donnerstag überhaupt nicht in Jerusalem gewesen war [Mc. XIV, 12 f. ist ja „jüngeren Wuchses"] und auch das letzte Mahl nicht dort gehalten hatte." Solche Behauptungen wagt Wellhausen seinen Lesern zu bieten! Unbekümmert um Anger's gründliche Untersuchung erklärt Wellhausen v. 27 die Anführung von Sach. XIII, 7 für stammend aus einer anderen Übersetzung als der LXX und aus einem anderen Texte als dem masoretischen, „vielleicht aus Theodotion". Die Vorhersagung Jesu v. 28, dass er nach seiner Auferstehung vorangehen werde, welche durch den Schluss nicht bestätigt wird, soll selbstverständlich nicht aus Mt. XXVI, 32, wo sie durch den Schluss bestätigt wird, entlehnt sein, sondern bestätigen, „was Paulus sagt [1. Kor. XV, 6 doch erst an dritter Stelle die Erscheinung des Auferstandenen für 500 Brüder], und was aus der Verklärungsgeschichte [nach S. 77 „vielleicht" dem ältesten Auferstehungsberichte der Evangelien] zu entnehmen ist, dass der Schauplatz, wo der Auferstandene den Jüngern zuerst erschien, Galiläa gewesen ist. Wie rechtfertigt es aber Wellhausen, dass Jesus bei Mc. v. 30 zu Petrus feierlich sagt: *πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ*, während Mt. das *δὶς* nicht bietet? Über den verdoppelten Hahnenschrei belehrt er uns zu Mc. XIV, 68. 72: „Vom künstlerischen Standpunkt aus, und nicht blos von diesem, ist auch das doppelte Anschlagen des Armesünderglöckchens viel wirksamer als das einfache bei Mt. und Lc." Das ist doch sehr Geschmackssache. Die Verdoppelung des Hahnenschreies ist so überflüssig wie möglich, erklärt sich aber ohne Schwierigkeit aus der Abhängigkeit des Mc. von Mt.[1]). Der griechische Mt. XXVI, 69–75 bietet zwar

[1]) R. A. Hoffmann (S. 567) erblickt in dem Mt.-Texte eine getreue Übersetzung der Quellen und erklärt den marcinischen Zusatz *δίς* aus dem schriftstellerischen Bedürfnis, bei der Gegenüberstellung von *πρὶν ἢ ἀλέκτορα φωνῆσαι* und *τρίς με ἀπαρνῆσαι*, bei

nicht mehr genau die Steigerung der drei Versuchungen in dem hebräischen Mt. (p. 16, 39. 40 *καὶ ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο*), lässt aber doch die zweite Verleugnung mit einem Schwure geschehen sein. Mc. zerstört diesen Fortschritt, indem er v. 70ᵃ (*ὁ δὲ πάλιν ἠρνεῖτο*) die zweite Verleugnung nur als Wiederholung der ersten bezeichnet. Dafür hebt er die erste und die dritte Verleugnung hervor durch wiederholten Hahnenschrei (v. 68 *καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν*, v. 72 *καὶ εὐθὺς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν*). Schon bei dem ersten Fehltritte des Petrus sollte der Hahn zu seiner Warnung krähen. Aber die Warnung blieb vergeblich. Erst nach der dritten, zu Verwünschung und Schwur gesteigerten Verleugnung erinnert er sich der Vorhersagung Jesu, welche nach solcher Auffassung der vergeblichen Warnung des Petrus voraus den verdoppelten Hahnenschrei enthält.

Bei dem Seelenkampfe Jesu in Gethsemane weicht Mc. XIV, 32—42 von Mt. XXVI, 36—46 hauptsächlich darin ab, dass er v. 35. 36 dem ersten Gebete Jesu Mt. v. 39, dieser (Leidens)kelch möge womöglich von ihm weg vorübergehen, „doch nicht wie ich will, sondern wie du", bereits in der oratio obliqua voraufschickt die Bitte, dass womöglich vorübergehen möge von ihm die Stunde („der Kelch" war in dem Folgenden gegeben), und statt *εἰ δυνατόν ἐστιν* bietet *πάντα δυνατά σοι*. Dass Mc. hier nicht der Ursprünglichere ist, wird auch dadurch bestätigt, dass er, wie er v. 70 die zweite Verleugnung des Petrus nicht ausführt, so auch Jesum zum zweiten Mal nur dasselbe beten lässt (v. 39 *τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών*). Bei Mt. v. 42 schreitet das zweite Gebet Jesu von dem *εἰ δυνατόν ἐστιν* des ersten fort zu *εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν κτλ.* und das *πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ* zu dem gottergebenen *γενηθήτω τὸ θέλημά σου*, was

der ersteren Bestimmung ein dem *τρὶς* in gewissem Sinne entgegengesetztes Zahlwort zu haben, durch welches jener Gegensatz noch schärfer heraustritt.

Mc. gar nicht bietet. Hat Mc. schon das zweite Gebet Jesu nicht mehr ausgeführt, weil er alles, was Jesus zu sagen hatte, mit Ausnahme der entschiedenen Gottergebenheit, schon in dem ersten Gebete erschöpft hatte, so unterlässt Mt. erst bei dem dritten Gebete die Ausführung (v. 44 *τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών*). Nach dem zweiten Gebete lässt Mc. v. 40 (wie Mt. v. 43) Jesum die Jünger „wiederum schlafend“ finden, weil ihre Augen beschwert waren. Wer kann es nur gutheissen, dass Mc. von den Schlafenden, wie wenn ihre Ohren noch hätten gut vernehmen können, hinzufügt: „und sie wussten nicht, was sie ihm antworten sollten“! Das sagt Mt. nicht. Das dritte Gebet Jesu (Mt. v. 40) fehlt gänzlich bei Mc., welcher v. 41 Jesum nur zum dritten Mal zu den noch schlafenden Jüngern kommen lässt und sie erwecken durch Ankündigung der Nähe der Überantwortung des Menschensohnes in die Hände der Sünder (vgl. Mt.) Ist es erträglich, dass Wellhausen auch hier „schon durch den Menschensohn“ v. 41[b] als secundär verraten findet?

Bei der Gefangennahme Jesu bietet Mc. XIV, 47—52, verglichen mit Mt. XXVI, 47—56, nicht die Worte Jesu an Judas, welcher ihn geküsst hat, aber auch nicht die Missbilligung des Schwertschlages eines Jüngers, welchen Joh. XVIII, 10. 11 Petrus nennt[1]). So bahnt er den Weg dem von Justinus M. auch Dial. c. 103 gebrauchten Petrus-Evg.[2]), welches auch den Schwertschlag beseitigt. Einen gewissen Ersatz bietet Mc., welcher XIV, 49 in der Notwendigkeit der Schrifterfüllung eine Berührung mit Mt. XXVI, 54. 56 in dessen Grundansicht zeigt, durch den nackt

---

[1]) Mt. XXVI, 52—54 mit der kräftigen Hinweisung auf mehr denn 12 Legionen Engel erklärt Wellhausen (Ev. Mc. S. 140) für einen Zusatz (ähnlich Luc. XXII, 51), wie wenn Jesus hier nicht sein Wort Mt. V, 38 f. bethätigte, gar nicht zu reden von dem Nachklange in Offbg. Joh. XIII, 10.

[2]) Vgl. dessen Bruchstück v. 26 und meine Erörterung in dieser Zeitschrift 1893, Bd. II, Heft 2, S. 246.

entfliehenden Jüngling, dessen Deutung auf Mc. selbst Wellhausen auf vergeudeten Scharfsinn christlicher Rabbiner zurückführt. Auf welcher Seite wird wohl am meisten Scharfsinn vergeudet? Scharfsinnig ist es wohl, wenn Wellhausen (Ev. Mc. S. 94. 114 f. 119) das Wort Jesu Mc. XIV, 49 *καϑ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με* so ausnutzt, dass Jesu tägliches Lehren im Tempel über sein zweitägiges Lehren daselbst Mc. XI, 15—XII, 40 hinausweise, dass Mc. den widerstrebenden Stoff der Tage Jesu in Jerusalem in das Schema einer Woche gezwängt habe (s. oben S. 476 f.). Das würde jedoch auch von Mt. als dem ersten Evangelisten gelten. Und ist der Kern des Mt.-Evg. unzweifelhaft ursprünglich semitisch geschrieben, so fragt es sich, ob *καϑ' ἡμέραν* richtige Wiedergabe sein sollte von יוֹמָם, *ἡμέρας*, bei Tage (Lev. VIII, 35; Num. IX, 21; Neem. IX, 19; Ps. XIII, 3). Zu der Nacht, in welcher die Häscher gekommen sind, ist sogar der nächstliegende Gegensatz der Tag, an welchem Jesus (und wäre es nur einmal) in dem Tempel gelehrt hat. Das unrichtige *καϑ' ἡμέραν* würde dann Mc. nachgeschrieben, Lucas XIX, 47; XXI, 37 weiter ausgeführt haben.

Das Verhör Jesu vor dem Hochpriester lässt Mc. XIV, 55—65, wie Mt. XXVI, 57—68, welcher den Kaiphas nennt, geschehen sein in dem Hofe (Palaste) desselben. Aber Mc. lässt dann „alle“ Hochpriester und die Ältesten und die Schriftgelehrten zusammenkommen, wogegen Mt. bei Kaiphas schon versammelt sein lässt die Schriftgelehrten und die Ältesten, aber von den Hochpriestern nichts sagt. Hat in dem Hofe des Kaiphas schon vor zwei Tagen (am Dienstage) eine Versammlung der Hochpriester, der Schriftgelehrten und der Volksältesten den Fang Jesu[1]), nur nicht an dem Feste (15. Nisan), beschlossen und dort das

[1]) Auch die Tötung, welche aber nicht auf der Stelle gemeint zu sein braucht, sondern ähnlich, wie Act. XII, 4 die des Petrus, erst *μετὰ τὸ πάσχα*.

Anerbieten des Judas, ihn zu verraten, angenommen (Mt. XXVI, 3—5. 14—16), so kann man sich nicht wundern, dass, als Judas in der Nacht vor dem Feste das Verabredete ausgeführt hat, bei Kaiphas die Schriftgelehrten und die Ältesten schon versammelt sind, wogegen bei Mc., welcher vorher keine richtige Versammlung der Hochpriester und der Schriftgelehrten erzählt hat (XIV, 1. 2), die knappe Zeit vor dem Feste kaum noch ausreicht, eine Zusammenkunft „aller" Hochpriester, der Ältesten und der Schriftgelehrten noch zu Stande zu bringen. Die Versammlung wird auch von Mc. genannt *τὸ συνέδριον*. Wellhausen (Ev. Mc. S. 115) kann sagen: „Sachliche Gründe sprechen das letzte Wort; sie schliessen es völlig aus, dass die Sitzung des Synedriums und die Verurteilung in der Paschanacht stattfand und die Hinrichtung am ersten Festtage erfolgte." Aber diese Versammlung konnte nur uneigentlich „das Synedrium" genannt werden (auch Mc. XV, 1). Eine förmliche Berufung (Act. V, 21; XXII, 30) konnte in der kurzen Zeit zwischen Verhaftung und Verhör Jesu gar nicht stattfinden. „Andere Synedrialsitzungen im Palaste des Hohenpriesters werden nicht bezeugt." [1]) In Wirklichkeit war es nur eine ausserordentliche Versammlung, welche in den letzten Stunden vor dem Feste, als Judas die gelegene Zeit zum Verrate (Mt. XXVI, 16; Mc. XIV, 11) gefunden hatte, zusammentrat. Da war keine Zeit mehr zu verlieren. Diese ausserordentliche Versammlung brachte nun endlich ein nicht von Einzelnen gegebenes falsches Zeugnis heraus; Mt. sagt von zwei, Mc. von Einigen. Aber Mt. XXVI, 61 giebt als das falsche Zeugnis an, dass Jesus prahlerisch gesagt habe: „Ich kann zerstören den Tempel Gottes und binnen drei Tagen erbauen," was Jesus gewiss nicht gesagt hat. Bei Mc. XIV, 58 lautet das falsche Zeugnis dagegen so, man habe von Jesu

---

[1]) E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II³, S. 213 Anm. 87.

gehört das Wort: „Ich werde zerstören diesen mit Händen gemachten Tempel und binnen drei Tagen einen anderen, nicht mit Händen gemachten erbauen.“ Und auch so soll das Zeugnis nicht gleich gelautet haben (v. 59). Wellhausen ist hier einmal unbefangen genug, um den Vorzug des Mt. vor Mc. anzuerkennen [1]). Beachtung soll es namentlich verdienen, dass Mt. die Angabe Mc. v. 59 nicht hat. „Die incriminirte Äusserung Jesu lautet Mt. XXVI, 61 anders [wie Jesus in Wirklichkeit nicht gesagt haben kann] wie Mc. XIV, 58 [wo er nur die Ersetzung des äusseren Tempels mit seinem Cultus durch einen geistigen Tempel mit höherem Cultus ausgesprochen haben soll].“ Wellhausen selbst vergleicht Mc. XV, 30 (vgl. Mt. XXVI, 40), wo die Jesum am Kreuze Lästernden selbst bei Mc. die matthäische Fassung des ihm vorgeworfenen Wortes wiederholen, auch Ioa. II, 19. Ev. Mt. S. 131: „Mt. zeigt, dass der Text des Mc. überarbeitet ist.“ Jawohl! Aber aus Mt. überarbeitet, wogegen Mc. bei Mt. XXVI, 40 die Überarbeitung unterlassen hat. Auch Mc. v. 59 ist ein von Wellhausen anerkannter Zeuge der Überarbeitung, aber nicht eines vermeintlichen Urmarcus, sondern unseres Mt. Da Jesus über dieses Zeugnis schweigt, fragt der Hochpriester wiederum v. 61: „Du bist der Christus, der Sohn des Hochgepriesenen?“ Bei Mt. v. 63 beschwört der Hochpriester Jesum bei dem lebendigen Gotte, es zu sagen: „Bist du der Christus, der Sohn Gottes?“ Jesus antwortet Mc. v. 64: „Ich bin es [Mt. v. 64: Du sagtest es; übrigens sage ich euch: Von nun an, auch nach Wellhausen sinngemäss], und sehen werdet ihr den Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht und kommen mit [Mt. auf] den Wolken des Himmels.“ Das genügt dem Hochpriester, seine Röcke [Mt. Kleider] zu zerreissen und eine Gotteslästerung festzustellen. Die Versammelten erklären Jesum

[1]) Übrigens hat Mc. hier die Höhe, welche er in dem Gespräche über das allererste Gebot XII, 28—34 erreicht hat, nur an unrechter Stelle, behauptet.

für des Todes schuldig. Wellhausen bemerkt: „Jesus bekennt sich also nicht einfach als den Messias, sondern er nennt sich den Menschensohn [welchen doch Wellhausen sonst geradezu als Messias versteht] und weissagt seine Parusie.“ Deshalb geht Wellhausen gar so weit, Mc. XIV, 61. 62 der ältesten Überlieferung, seinem Urmarcus abzusprechen. Er findet es nicht glaublich, dass Jesus überhaupt seine Parusie geweissagt habe, am wenigsten, dass er das vor dem Synedrium gethan habe. „Dieses hätte auch in dem Ausspruch nur einen locus communis erkennen und keine Beziehung auf Jesum heraus hören können“ [wenn Jesus hier die Frage, ob er der Christus sei, ausdrücklich bejaht!]. „Den Juden galt ein Messias nicht als Verbrecher, wie den Römern.“ Ein Messias? Ich meine, dass den Juden ein Zimmermannssohn, welcher sich für den Messias erklärte, wohl als Verbrecher galt. „Wenn also auch kein Zweifel besteht, dass Jesus sich zuletzt als Messias [Mc. XV, 2 „der König der Juden“] zu erkennen gegeben hat und darauf hin von Pilatus gekreuzigt ist, so muss doch seine Verurteilung durch die jüdische Behörde formell einen anderen Grund gehabt haben. Nach jüdischen Begriffen lag darin unmöglich eine Gotteslästerung, dass Jemand [ein schlichter Zimmermannssohn?] sagte, er sei der Christus, der Sohn Gottes.“ Die Gotteslästerung, deren wegen der Hochpriester seine Kleider zerriss, findet deshalb Wellhausen in der Äusserung Jesu über die Zerstörung des Tempels, und zwar nicht, wie sie Mc. XIV, 58. 59 bietet und nicht einmal durch übereinstimmende Zeugnisse festgestellt sein lässt, sondern wie sie Mt. XXVI, 61 bietet. Aber auch bei Mt. v. 62 beantwortet Jesus die Frage des Hochpriesters, was er zu den Zeugen sage, mit Schweigen. Gleichwohl behauptet Wellhausen: „Diese Blasphemie [von Zerstörung des Tempels] war die legale Todesschuld; sie wurde durch einwandsfreie Zeugen bewiesen [trotz Mc. v. 59] und von Jesu durch Schweigen zugestanden.“ Weil Jesus schwieg,

soll der Hochpriester seine Röcke zerrissen und gesagt haben: „Was brauchen wir noch Zeugen? Ihr hörtet die Blasphemie [nicht aus seinem Munde, sondern ihm nachgesagt]. Was scheinet euch?“ Die Versammelten aber verurteilten ihn alle, des Todes schuldig zu sein. Wohl ist auch nach Mc. XV, 26 der titulus criminis am Kreuze: „der König der Juden“. Aber die Todesschuld werde mündlich angegeben von den Vorübergehenden: „Wehe, der den Tempel zerstört und in drei Tagen erbaut!“ Die Todesschuld schwerlich, sondern nur eine Beschuldigung, welche der Verurteilung wegen des Messias-Bekenntnisses vorherging. Deshalb verspotten die Hochpriester mit den Schriftgelehrten (nach Mt. auch den Ältesten) den Christus, wie Mc. sie ausdrücklich sagen lässt, und König von Israel (so auch Mt.), welcher vom Kreuze herabsteigen möge (Mt. v. 41. 42; Mc. v. 31. 32). Diese Verse sind für Wellhausen so unbequem, dass sie ihm als eine Wucherung erscheinen. Doch wagt er es nicht, sie zu beseitigen, und findet es unbedenklich, dass die Hochpriester u. s. w. Jesum „als Messias verhöhnen, obwohl sie ihn nicht als solchen verurteilen konnten“.

Hätte Wellhausen darin Recht, dass Jesus von dem Synedrium gar nicht wegen seines Messias-Bekenntnisses verurteilt sei, so würde Lucas ganz fehlgegriffen haben, da er XXII, 66—71 vor dem Synedrium, welches er erst, als es Tag ward, versammelt werden lässt, die das Todesurteil begründende Äusserung Jesu über den Tempel ganz weglässt, auch bei der Verspottung des Gekreuzigten XXIII, 35 nicht erwähnt, dagegen nicht von dem Hochpriester, sondern von allen Synedristen nur die Christus-Frage an Jesum gestellt werden lässt und, als Jesus wenigstens die weitere Frage, ob er der Sohn Gottes sei, bejaht, alle Synedristen zwar nicht von Blasphemie reden, aber sagen lässt: „Was brauchen wir noch Zeugnis? Wir haben es ja selbst gehört aus seinem Munde.“ Lucas, sagt Wellhausen, „lässt τῆς βλασφημίας aus, er wagt

das Messias-[genauer Gottessohn-]Bekenntnis nicht so zu bezeichnen, von dem bei ihm allein die Rede ist. Er kennt noch den wahren Inhalt der Blasphemie und braucht darum auch das Wort nicht, wie er die Sache verschweigt.“ Dass der paulinische Evangelist das Gottessohn-Bekenntnis Jesu nicht als Blasphemie zu bezeichnen wagte, mag richtig sein. Richtig ist auch, dass er die angebliche Äusserung Jesu über den Tempel (aus Mt. und Mc.) kennt. Aber dass er diese als die Blasphemie, wegen welcher Jesus verurteilt ward, verschwiegen haben sollte, widerstreitet seiner bestimmten Aussage, dass den Synedristen das aus Jesu Munde vernommene Gottessohns-Bekenntnis jedes ihn belastende Zeugnis (nicht Zeugen, wie Mt. und Mc.) überflüssig machte. Weit gefehlt, dass Lucas die Äusserung Jesu über den Tempel als für die jüdische Behörde das Todesurteil begründende Blasphemie angesehen hätte, hat er sie vielmehr deshalb weggelassen, weil er in ihr (zumal in der Fassung des Mc.) nicht einmal etwas Belastendes fand. In die Enge getrieben wird Wellhausen hier auch bei Mc. v. 65, wo man Jesum verhöhnt durch Verhüllung des Angesichtes und nur sagt *προφήτευσον*, ohne das zu der Verhüllung gehörige (*Χριστέ*) *τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;* (Mt. XXVI, 68; Luc. XXII, 64). Zum Glück lassen D und Syr. Sin. (aus Beachtung des Missverhältnisses) die Verhüllung des Angesichtes aus und stützen Wellhausen's Erklärung: „sie wollen ihn prophezeien lehren, d. h. ihm durch Schläge das Prophezeien (z. B. der Zerstörung des Tempels) abgewöhnen.“

Wie Wellhausen bei der Verleugnung des Petrus Mc. XIV, 66—72 (Mt. XXVI, 69—75) mit dem verdoppelten Hahnenschrei fertig wird, haben wir bereits gesehen (oben S. 506 f.).

Bei der Verurteilung Jesu durch Pilatus Mc. XV, 1—15 (Mt. XXVII, 1—26) bietet Mc. nicht die matthäistische Unterbrechung der Grundschrift durch das Lebensende des Verräters v. 3—10, den Traum der Gattin

des Pilatus v. 19, aber auch nicht das grundschriftliche Händewaschen des Pilatus v. 24. 25. Schon die von Jesu bejahte Frage des Pilatus Mc. v. 2: „Bist du der König der Juden?“, welche Wellhausen vor den hochpriesterlichen Anklagen v. 3 befremdend findet, zeugt gegen seine Beseitigung des Messias-Bekenntnisses als entscheidender Begründung der von dem Synedrium erkannten Todesschuld. Als Messias-Prätendent muss Jesus dem römischen Statthalter, welcher diese Beschuldigung als Staatsmann wiedergiebt, überantwortet sein. Die ihm schuldgegebene Äusserung über den Tempel war durchaus nicht die Hauptsache, sondern gehört zu den vielen ausserdem von den Hochpriestern vorgebrachten Beschuldigungen v. 3, auf welche Jesus zur Verwunderung des Pilatus keine Antwort giebt. Bei Mt. v. 17 stellt nun der Statthalter nach der Gewohnheit, bei dem Feste dem Volke einen Gefangenen freizugeben, den inzwischen Versammelten (aus dem Volke) die Wahl des berüchtigten Gefangenen Barabbas oder Jesu des angeblichen Christus. Bei Mc. v. 8 f. fordert das Volk, welches doch bisher als Jesu günstig dargestellt war (Mc. XI, 18; XII, 12. 33; XIV, 14), stürmisch die Ausübung jener Gewohnheit. Da Pilatus die Freigebung des „Königs der Juden“ anbietet, hetzen die Hochpriester das Volk auf, dass er ihm vielmehr den Barabbas, einen Aufrührer und Mörder[1]), freigeben möge. Pilatus fragt: „Was soll ich also machen mit dem, welchen ihr nennet den (vorgeblichen) König der Juden?“ Er erhält die stürmische Antwort: „Kreuzige ihn!“ Pilatus entgegnet wohl: „Was hat er denn Böses gethan?“ Da man nur

---

[1]) Mc. XV, 7 *ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος, οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκασιν.* Hier schliesst sich Mc. nicht an den griechischen, sondern an den hebräischen Mt. an. Ev. Hebr. p. 16, 41. 42: בַּר רַבָּן, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus. Aus dem Hebr.-Evg. kann Mc. sehr wohl die semitischen Ausdrücke III, 17; V, 41; VII, 11. 34; X, 51; XIV, 36 entlehnt haben.

noch stärker schreit: „Kreuzige ihn!“, will Pilatus endlich dem Volke satisfacere[1]), giebt den Barabbas frei und übergiebt Jesum nach Geisselung zur Kreuzigung.

Bei der Verspottung Jesu durch die Soldaten Mc. XV, 16—29 (Mt. XXVII, 27—31) muss Wellhausen dem Mt. darin Recht geben, dass er das Rohr, mit welchem Jesus geschlagen wird, zunächst als Scepter Jesu in die Rechte gegeben sein lässt.

Die Kreuzigung Jesu erzählt Mc. XV, 21—41 wohl im wesentlichen Einklange mit Mt. XXVII, 32—56. Zu der petrinisch-römischen Überlieferung, aus welcher Mc. auch geschöpft hat, stimmt es, dass er v. 21 den Simon von Kyrene als Vater des Alexander und Rufus (Röm. XVI, 13) bezeichnet. Die 3. Tagesstunde (etwa 9 Uhr Vorm.), in welcher Mc. Jesum gekreuzigt werden lässt, steht in Einklang mit der 6. Stunde (12 Uhr Mittags), in welcher die Finsternis eintritt, und der 9. Stunde (3 Uhr Nachm.), in welcher Jesus verscheidet (v. 33. 34). Wenn Mc. v. 34 die Sterbensworte Jesu anführt *ἐλωὶ ἐλωὶ* [Wellhausen zwei Mal *ἐλώι*] *λαμὰ σαβαχθανί* [Wellhausen *σαβαχθάνι*], so ist er augenscheinlich nicht der ursprüngliche Erzähler, da das durch diese Worte veranlasste Missverständnis, Jesus rufe den Elias, den von Mt. überlieferten Wortlaut *Ἠλὶ ἠλὶ κτλ.*, welchen auch Wellhausen anerkennt, voraussetzt. Wellhausen beseitigt freilich als eingeschoben Mc. v. 35. 36[b]. „Denn das Missverständnis der Umstehenden stört in verletzender Weise den Eindruck des erschütternden Verzweiflungskampfes“ u. s. w.

---

1) Mc. XV, 15 *ὁ δὲ Πιλᾶτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι* ist wohl der stärkste Latinismus bei Mc., vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 517 Anm. 1. Lateinische Wörter bietet wohl auch Mt. (XXVI, 53 *λεγεών*; XXVII, 65; XXVIII, 11 *κουστωδία*), aber Ausdrucksweisen wie Mc. hier und II, 23 *ὁδὸν ποιεῖν* (iter facere); V, 23 *ἐσχάτως ἔχειν* (in extremis esse) nirgends. Daher nicht erst bei Caesar Baronius die Vermutung einer lateinischen Urschrift des Mc., sondern schon Ephraem evang. concord. exposit. p. 286: Marcus latine ab Simone in Roma.

Da bleibt nur v. 36[a] *δραμὼν δέ τις* (*εἷς ἐξ αὐτῶν* Mt. v. 48) *καὶ γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν.* Wellhausen meint (gegen Mt.), der Herbeilaufende könne nur ein römischer Soldat gewesen sein, und dieser könne nicht gesagt haben: Lasst sehen, ob Elias komme. Aber die von den Soldaten vorher angebotene Tränkung mit gewürztem (Mt. v. 34 mit Galle gemischtem) Weine hat ja Jesus auch bei Mc. v. 23 nicht angenommen. Warum soll nicht einer von den dort stehenden Zuschauern, wie Mt. v. 48 sagt, auch bei Mc., nur nicht aus Mitleid, wie der auch hier ursprünglichere Mt. sagt, sondern aus Hohn die Tränkung unternommen haben? Als Jesus dann *ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην* (Mt. v. 50 *πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ*) verschieden ist, lässt auch Mc. v. 38 mit dem griechischen Mt. v. 51[a] den Vorhang des Tempels entzwei gerissen werden von oben bis unten, nicht mit dem hebräischen Mt. p. 17, 1. 2 die grosse Oberschwelle des Tempels gebrochen und geteilt werden. Er sagt auch nichts von dem Erdbeben, durch welches die Felsen gespalten und die Grabmäler geöffnet werden, so dass viele Leiber der entschlafenen Heiligen erweckt wurden und nach Jesu Auferstehung in der heiligen Stadt Vielen erscheinen konnten (Mt. v. 51[b]—53). Wir haben ja schon bemerkt, dass matthäistische Zuthaten, wie wenigstens die Gräbereröffnung eine Zuthat zu dem grundschriftlichen Erdbeben ist[1]), bei Mc. fehlen (Mt. v. 3—10. 19). Deshalb erzählt Mc. aber auch nicht, wie Mt. v. 54, dass der Hauptmann und seine Leute, als sie das Erdbeben und das Geschehene (die Zerspaltung der Felsen reicht aus) sahen, in grosser Furcht sagten: „Wahrlich, Gottes Sohn war dieser.“ Aber was schreibt Mc. v. 39? *Ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ* (*ἐκεῖ* D) *ὅτι οὕτως κράξας* (*κράξας* om. ℵBL) *ἐξέπνευσεν* (*οὕτως αὐτὸν κράξαντα καὶ ἐξέπνευσεν* D, sic

[1]) Zu dem in dem griechischen Mt. festgehaltenen Erdbeben stimmt das bei ihm fehlende Zerbersten der Oberschwelle des Tempels, welches der hebräische Mt. bewahrt hat.

eum exclamasse et expirasse d), *εἶπεν* (om. D) *Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος* (*ὁ ἄνθρωπος οὗτος* AC al.) *υἱὸς θεοῦ ἦν* (*θεοῦ υἱὸς ἦν* D). Der grundlosen Vorliebe für die Sippe ℵB folgt auch Wellhausen, indem er gegen fast alle übrigen Zeugen das auch von Lachmann beibehaltene *κράξας* tilgt. Aber was soll dann in dem Verscheiden Jesu den Hauptmann zu der Anerkennung Jesu als Gottes Sohn bewogen haben? Wellhausen kann den Ausruf des Hauptmannes nur aus Mt. erklären. „Bei Mt. und Luc. wird der Hauptmann durch die Finsternis und das Erdbeben zu seinem Ausruf veranlasst. Man kann nun aus dem *ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν* des Mc. allerdings nicht leicht herauslesen, dass er unter solchen Umständen verschied.“ Aber sonst wäre die ganze Aussage Mc. XV, 39 unmotivirt, und sie ist als Abschluss unentbehrlich[1]). Weder braucht man etwas herauszulesen noch ist die Aussage unmotivirt, wenn man das wohlbezeugte *κράξας* beibehält. Längst habe ich darauf hingewiesen, dass die kräftige Stimme, mit welcher Jesus verschieden ist, dem Mc. als ein Zeichen ungebrochener Kraft gilt, wie er denn auch die Dämonen als übermenschliche Geister mit Geschrei aus den Besessenen reden und ausfahren, der höheren Macht Jesu weichen lässt (I, 26; V, 7; IX, 26). Als ein Zeichen ungebrochener Kraft überzeugt auch die laute Stimme des ausatmenden Jesus den heidnischen Hauptmann, dass er ein Gottessohn war, wie das schnelle Ende Jesu den Pilatus in Verwunderung setzt (v. 44). Irenäus berichtet adv. haer. III, 11, 7: „Qui autem Iesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Iesum, passum vero Iesum dicunt, id quod secundum Marcum est praeferentes evangelium, cum amore veritatis legentes illud corrigi possunt.“ Gemeint sind offenbar Gnostiker, welche den leidensfähigen Jesus und den leidensunfähigen Christus

---

1) Das wäre so ziemlich, was in dem Bruchstücke des Petrus-Evg. v. 28 die Juden über Jesu Tod sagen: *ὅτι εἰ τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ταῦτα τὰ μέγιστα σημεῖα γέγονεν, ἴδετε ὁπόσον δίκαιός ἐστιν.*

unterschieden. Weshalb zogen solche Gnostiker gerade das Mc.-Evg. vor? Weil sie in der lauten Stimme oder dem Geschrei des ausatmenden Jesus den leidensunfähigen Christus fanden, welcher den ausleidenden Jesus verlässt [1]). Aber die laute Stimme des verscheidenden Jesus bietet doch auch Mt. Weshalb zogen also jene Verfechter einer dualistischen Christologie den Mc. vor? Doch nur deshalb, weil sie Mc. XV, 39 *κράξας* lasen und diesen Schrei des Sterbenden als ein überzeugendes Zeichen seiner Gottessohnschaft hervorgehoben fanden.

Mc. selbst hat seine Schrift von Anfang an bezeichnet als *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ.* Jesu menschliche Abstammung hat Mc. VI, 3 auf die Mutter beschränkt, seine Bezeichnung als Sohn David's nur einem Blinden gestattet (X, 47. 48), auch XII, 35—37 mindestens nicht anerkannt werden lassen. Den Sohn der Maria hat, als nach der Johannes-Taufe der Geist wie eine Taube in ihn gekommen ist, Gott selbst angeredet als seinen geliebten Sohn (I, 10. 11; IX, 7). So beginnt die Amtsführung Jesu Christi, Sohnes Gottes. Jesus selbst be-

---

[1]) Dass auch ich den Mc. so verstanden oder bei Mc. „Gnostisches" gesehen hätte, wie B. Weiss noch in der 9. Auflage seines Commentars zu Mc. und Luc. S. 238 Anm. sagt, trifft auf keine meiner Schriften zu. Schon in der Schrift über das Marcus-Evg., 1850, S. 128 f. habe ich nur hingewiesen auf die dem Mc. II, 8 eigentümliche Erwähnung, dass Jesus *τῷ πνεύματι αὐτοῦ* die Gedanken der Schriftgelehrten wusste. „Unter diesem *πνεῦμα* haben wir doch wohl den göttlichen, messianischen Geist zu verstehen, der Jesum seit der Taufe erfüllte. So giebt Mc. auch die Blasphemie dieser Geisterfüllung III, 22. 30 bestimmter so an, dass sie nicht als ein blosses Bündnis mit Beelzebul (Mt. IX, 34; XII, 24; Luc. XI, 50), sondern geradezu als eine Besessenheit durch ihn oder doch ein *πνεῦμα ἀκάθαρτον* erscheint." Da fand ich „ein solches Verhältnis des göttlichen *πνεῦμα* zu dem Menschen Jesus, dass es von gewissen Doketen [genauer: Verfechtern einer dualistischen Christologie] für den persönlichen Unterschied des leidenslosen Christus und des leidenden Jesus ausgedeutet werden konnte". Ich hätte wohl auch anführen können Mc. VIII, 12 *καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ*, vgl. Röm. VIII, 26.

zeichnet sich nur als den Sohn des Menschen (II, 10. 28; VIII, 31. 38; IX, 9. 12. 31. 32. 45; XIII, 26; XIV, 21. 41. 62). Seine Bezeichnung als Sohn Gottes verwehrt er den Dämonen (III, 11. 12; V, 7; vgl. I, 25. 34). Aber die Bezeichnung als Christus durch Petrus VIII, 29 weist er nicht ab; die Frage des Hochpriesters, ob er der Christus, der Sohn des Hochgepriesenen sei, bejaht er XIV, 62. Das Geschrei, mit welchem er aushauchte (*ἐξέπνευσεν* Mc. XV, 37. 39, *ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα* Mt. v. 50), hat für Mc. selbst die hohe Bedeutung, dass der göttliche Geist, welcher in den getauften Jesus wie eine Taube herabgestiegen war, auch aus dem sterbenden Jesus auf ausserordentliche Weise schied, nämlich durchaus nicht entkräftet, sondern mit ungebrochener Kraft.

Was Mc. XV, 40. 41 von den Zuschauerinnen der Kreuzigung Jesu erzählt, stimmt zu Mc. XXVII, 55. 56. Aus dem weiblichen Gefolge Jesu von Galiläa her werden bei Mt. v. 56 namentlich hervorgehoben drei Weiber: Maria Magdalena *καὶ ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσὴφ μήτηρ* und die Mutter der Zebedäus-Söhne. Bei Mc. v. 40 werden genannt: Maria Magdalena *καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ* und Salome (Mutter der Zebedaiden). Wie kommt Wellhausen nun zu der Übersetzung: „Maria, die Tochter des kleinen Jakobus und die Mutter des Joses"? Lesen wir weiter bei der Bestattung Jesu. Mc. XV, 42—47 bringt Mt. XXVIII, 57—61 von vorn herein die Angabe des Wochentages (Freitag als *προσάββατον*), welche Mt. v. 62 erst nachträglich bietet. Ferner bezeichnet Mc. den Joseph von Arimathäa als einen Ratsherrn, welcher gleichfalls das Reich Gottes erwartete. Das Ausserordentliche, dass Jesus nicht durch langsame Erschöpfung seiner Kraft starb, wird bei Mc. bestätigt durch die Verwunderung des Pilatus, welcher sich die Thatsache des unerwartet frühen Todes durch den Hauptmann feststellen lässt. Vor dem Grabmale, welches Joseph durch einen Stein verschlossen hat,

lässt Mt. sitzen „Maria Magdalena und die andere Maria", welche nur die vorher (v. 62) genannte Maria, des Jakobus und Joseph Mutter, sein kann. Bei Mc. schauen Maria Magdalena und *Μαρία ἡ Ἰωσῆτος*, wo Jesus beigesetzt war. Alle Welt hat diese zweite Maria nach v. 40 für die Mutter des Joses gehalten. Aber deren Verwandlung in die Tochter des Joses stützt Wellhausen gerade auf unsere Stelle. „Maria heisst nicht die Mutter, sondern die Tochter des Joses (anders darf man nicht übersetzen), im Widerspruch zu XVI, 1; XV, 40."

Die Auferstehung Jesu erzählt Mc. XVI, 1–8 ähnlich wie Mt. XXVIII, 1—8. Bei Mt. sind es nur Maria Magdalena und die andere Maria, welche am Sonntagsmorgen kommen, um das Grab zu beschauen. Bei Mc. sind es Maria Magdalena *καὶ Μαρία ἡ (τοῦ) Ἰακώβου*, dazu Salome, welche Specereien kaufen, um den Leichnam zu salben. Wellhausen übersetzt: „Maria, die Tochter des Jakobus." Mc. kann aber doch ausser der Maria von Magdala kaum noch drei Marien gemeint haben: eine Maria des kleinen Jakobus und des Joses Mutter, eine Maria Tochter des Joses, eine Maria Tochter des Jacobus. Wellhausen meint, der Redactor des Mc. werde XV, 40 zwei Varianten des Patronyms der anderen Maria (wie sie bei Mt. heisst) zusammengestellt haben. „Nach der einen war Jakobus, nach der anderen Joses ihr Vater. [Wir lesen doch, dass Jakobus und Joses ihre Söhne waren.] Er glättete die Unebenheit dadurch, dass er Maria Josetis, gegen den üblichen Sprachgebrauch, als Maria, die Mutter des Joses, auffasste." So übersetzt denn Wellhausen gar Mt. XXVII, 56: „Maria, die Tochter des kleinen Jakobus und Mutter des Joseph." Ohne solche Gewaltthaten erklärt Unsereiner die drei Stellen des Mc. einfach aus seiner Abhängigkeit von Mt. An der ersten Stelle fügte Mc. nur zu Jacobus hinzu *τοῦ μικροῦ* (um von Joses für Joseph nicht zu reden). An der zweiten und dritten Stelle setzte er an die Stelle der matthäischen Abkürzung

„die andere Maria“, in der billigen Erwartung, dass die Leser die genaue Bezeichnung an der ersten Stelle nicht vergessen haben werden, die kürzere Bezeichnung nach den beiden Söhnen. Nur aus Abkürzung entstand die Abweichung von dem üblichen Sprachgebrauch (des Patronyms), gewiss verzeihlicher als der unglaubliche Wechsel von Tochter und Mutter. Welche Zumutung überdies, dieselbe Maria Mc. XV, 40 als die Mutter, XV, 47 als die Tochter des Joses zu verstehen! — Während Mt. die beiden Marien zu dem durch einen grossen Stein verschlossenen Grabe nur kommen lässt, um es zu beschauen, lässt Mc. die beiden Marien, zu welchen er die Salome hinzufügt, Specereien einkaufen, um den Leichnam zu salben. Wellhausen sagt selbst: „Die Salbung einer bereits eingewickelten und [in einem verschlossenen Grabe] beigesetzten Leiche ist in der That ein kühner Gedanke der Frauen.“ Bei Mt. erfolgt dann ein Erdbeben, ein Engel kommt herab, wälzt den Stein ab und setzt sich auf ihn, zum Erschrecken der Wächter. Bei Mc. finden die Weiber den Stein schon abgewälzt, er war aber sehr gross. „Damit“ — sagt Wellhausen — ist alles gesagt. Denn der Auferstandene hat ihn abgewälzt, indem er durch die verschlossene Thür durchbrach ... Das ist nicht nur bescheiden, sondern auch fein und eindrucksvoll für den, der auf Leises zu achten weiss. Gleichwohl ist es der erste schüchterne Versuch, über die Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa hinauszugehen.“ Die schwierige Abwälzung des sehr grossen Steines soll am Ende das kräftige Geschrei, mit welchem Jesus ausgeatmet hat, bestätigen. So menschlich geht es aber bei Mc. doch nicht zu. Denn die Weiber finden, als sie in das Grabmal eingehen, einen Jüngling in weissem Gewande, welcher offenbar ein Engel ist. Dieser sagt den Weibern wohl, dass der von ihnen Gesuchte auferweckt ward, aber nicht, dass er aus eigener Kraft den sehr grossen Stein abgewälzt habe. Er giebt ihnen den Auftrag, den Jüngern und dem

Petrus zu sagen, dass der Auferstandene ihnen vorangeht nach Galiläa, wo sie ihn sehen werden (vgl. XIV, 28). Aber die Weiber fliehen in Zittern und Entsetzen und sagen aus Furcht Niemandem etwas.

So kann Wellhausen den Mc. sein Evangelium geschlossen haben lassen. Wer von ihm noch Weiteres erwarte, habe v. 4 nicht verstanden, nämlich dass der Auferstandene den sehr grossen Stein selbst abwälzte und durch die verschlossene Thür durchbrach.

Sorgfältig habe ich Wellhausen's Bearbeitung des Marcus-Evangeliums geprüft, auch Belehrungen und Anregungen von ihm gern angenommen, freilich weit überwiegend ihn bestreiten müssen. Weder eine aramäische Grundlage noch eine spätere Redaction des Mc. hat sich mir bestätigt, am wenigsten solche spätere Redaction, welche in den vermeintlichen Urmarcus die höhere Bedeutung des Menschensohnes zum guten Teile erst eingeführt, das Abschiedsmahl Jesu zu einem Paschamahle gemacht haben sollte. Dem Marcus-Evangelium bleibt Ehre und Bedeutung genug, wenn es nach dem morgenländischen Matthäus-Evangelium als dem ersten schriftlichen Evangelium für die Heidenkirche gewürdigt wird als die abendländische Bearbeitung desselben oder als das zweite Evangelium für die Heidenkirche. Die erste Stellung unter den Evangelienschriften kann ihm nur mit solchen Gewaltsamkeiten, wie wir gesehen haben, zuerkannt werden. Solcher Gewaltsamkeiten enthält sich ja R. A. Hoffmann und erkennt unserem Mt., welcher das aramäische Urevangelium in seiner ursprünglichen Gestalt wiedergegeben habe, meist den Vorzug vor unserem Mc. zu. Vielleicht überzeugen aber auch ihn die vorstehenden Ausführungen, dass die Reihenfolge Mt., Mc., Lucas, „in der sich [zwar nicht] Tübinger Schule [mit ihrem Marcus post Matthaeum et Lucam, wohl aber ich und Carl Holsten] und streng conservative Forscher begegneten“ (S. 2 f.), noch „lebensfähig“ ist.

XXV.

Die Offenbarung des verborgenen Mysteriums Gottes (1. Kor. 2, 7).

Von

Prof. D. **A. Klöpper** in Königsberg.

Es war uns in dieser Zeitschrift (XLVII, 2, S. 169—180) verstattet, über die durch natürliche Offenbarung vermittelte Gotteserkenntnis der Heiden bei Paulus (Röm. 1, 18 ff.) in kurzem unsere Ansicht auszusprechen. Wir schlossen diesen Artikel mit der das negative Resultat dieser Offenbarung (die sich *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ* bewegte) zusammenfassenden Äusserung des Apostels im 1. Korintherbrief (1, 21 [a]), und es möchte sich nahe legen, mit jener Offenbarungsweise Gottes eine andere in Parallele zu stellen, auf welche im Nachsatz desselben Verses (1, 21 [b]) kurz hingedeutet wird; d. h. wir beabsichtigen namentlich, aus den beiden ersten Capiteln des 1. Korintherbriefes gewisse charakteristische Momente ins Licht zu stellen, die für die neue Offenbarung im Verhältnis zu jener ursprünglichen die principiellsten Daten an die Hand geben.

Sehen wir uns zunächst den Nachsatz des betreffenden Verses (*εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας*) darauf hin an, was er uns von neuen charakteristischen Zügen darbietet, so treffen wir anstatt der *σοφία* (*διὰ τῆς σοφίας* 1, 21 [a]), deren Handhabung seitens des *κόσμος* zur Erreichung der Erkenntnis Gottes sich als unzureichend herausgestellt hatte, scheinbar ein vollkommen entgegengesetztes objectives Mittel der neuen Offenbarung Gottes in der *μωρία τοῦ κηρύγματος*. Ferner wird in dem *τοὺς πιστεύοντας* auf das subjective

Mittel hingedeutet, das für die Aufnahme jener „Thorheit des Zeugnisses" schlechthin erforderlich ist[1]). Endlich ersehen wir aus dem *σῶσαι*, dass die neue Offenbarung eine solche dem bisherigen *οὐκ ἔγνω* (1, 21 [a]) entgegengesetzte Erkenntnis Gottes zum Zweck hat, bei der es sich nicht blos um ein theoretisches, durch Menschenweisheit vermitteltes Erkennen Gottes handelt, sondern um ein solches, mit welchem zugleich die Heilserlangung der bez. Subjecte verknüpft ist.

Haben wir an dem bisher Herausgehobenen schon einige wichtige Anhaltspunkte, die uns den Zugang zu eröffnen geeignet sind, um die alte und die neue Offenbarung Gottes im Einzelnen einer comparativen Erörterung entgegenzuführen, so wird es unerlässlich sein, ein paar Bemerkungen vorauszuschicken, die dazu dienen können, uns die Situation, aus der heraus der Apostel sich zur Darlegung seiner Ansichten über Inhalt und Form der neuen Offenbarung seinen Lesern gegenüber veranlasst sieht, zu veranschaulichen.

Der Apostel beginnt 1. Kor. 1, 10, veranlasst durch die Nachricht, dass unter den Lesern Streitigkeiten seien (1, 11), mit der Aufforderung zum gemeinsamen, einmütigen Bekenntnis und zur Befestigung in der inneren einträchtigen Gesinnung. Entstanden sind diese Parteiungen dadurch, dass jedes Glied der Gemeinde sich als Anhänger eines hervorragenden Lehrers bekennt (1, 12; vgl. 3, 4). Indem Paulus diesen Zustand rügt, weist er am energischsten die Intention ab, dass sein eigener Name zum Parteibekenntnis in der Gemeinde gemacht werde; er verneint, dass er durch den an gewissen Personen vollzogenen Taufact den letzteren indirecten Anlass gegeben habe, sich in eine innere Abhängigkeit von seiner eigenen Person (statt von Christo) versetzt zu glauben (1, 13), und macht zum Beweise dafür auf die geringe Anzahl von Personen auf-

---

1) Vgl. ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς Röm. 10, 17.

merksam, an denen er selbst in Korinth den Taufritus vollzogen habe (1, 14—16). Vielmehr habe ihn Christus zu dem Zwecke abgesandt, nicht sowohl den Taufact zu vollziehen als principiell die frohe Botschaft zu verkündigen (1, 17 a).

Nun kam es aber, um allen Schein zu verscheuchen, als hätte das Auftreten des Apostels schuld an der in Korinth herrschenden Parteisucht mit ihrer Menschenvergötterung, darauf an, die Art und Weise zu kennzeichnen, nach welcher seine Predigt des Evangeliums sich vollzogen habe. So giebt Paulus zunächst negativ zu erkennen, dass es nicht geschehen sei *ἐν σοφίᾳ λόγου*. Um diesen Ausdruck richtig zu erfassen und ihn von *λόγος σοφίας* (1. Kor. 12, 8), welches zu den Charismen gerechnet wird, scharf zu unterscheiden, muss zunächst darauf aufmerksam gemacht werden, dass es sich um einen solchen *λόγος* handelt, dem die *σοφία* ihr charakteristisches Gepräge aufdrückt. Im Weiteren ergiebt sich aus dem gleich Folgenden, dass der Apostel bei dieser *σοφία* nicht die göttliche Weisheit, sondern eine solche im Auge hat, welche er mehrfach in dem betreffenden Abschnitt des 1. Korintherbriefes als *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* (2, 6), *σοφία τοῦ κόσμου* (1, 20), *σοφία ἀνθρωπίνη* (2, 13), *σοφία τῶν ἀνθρώπων* (2, 5; vgl. *σοφοὶ κατὰ σάρκα* 1, 26) kennzeichnet. Dass es sich nämlich hiermit so verhält, ersieht man aus dem sich anschliessenden Finalsatze (*ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* 1, 17 c), welcher zu erkennen giebt, dass, wenn der Apostel die von ihm gemiedene Lehrverkündigung wirklich adoptirt hätte, eine Entleerung, Entwertung des Kreuzes Christi durch Menschenweisheit die Folge gewesen wäre.

Im Folgenden (1, 18) erläutert nun Paulus, in welchem Sinne er von einer Entleerung des Kreuzes Christi, die er durch Nichtenthaltung von Weisheitsrede gefördert haben würde, habe reden dürfen. Wenn nämlich das Wort, welches das Kreuz zum Inhalt hat (*ὁ λόγος ὁ τοῦ*

σταυροῦ), wohl für die Verlorengehenden eine Thorheit, dagegen für die, welche dem Heile entgegengehen, eine Gotteskraft ist, so würde Paulus, falls er durch Weisheitsrede dem Kreuze Christi seine Fülle und Kraft genommen hätte, ja nur im Interesse Derer, die des Heiles verlustig gehen (*τοῖς ἀπολλυμένοις*), nicht im Interesse Derer, die es zu erreichen bestimmt sind (*τοῖς σωζομένοις*), zu handeln beauftragt worden sein. Unterstützt wird diese Wertung des Kreuzes Christi seitens des Apostels durch ein alttestamentliches Citat (Jes. 29, 14), in welchem Gott eine Vernichtung der sich ihm gegenüber blähenden Menschenweisheit für die Zukunft in Aussicht stellt (1, 19). Mit Rücksicht auf die eingetretene Verwirklichung dieses angedrohten göttlichen Strafgerichts weist nun Paulus triumphirend darauf hin, dass für einen Weisen (*σοφός*), sei er nun jüdischer Schriftgelehrter (*γραμματεύς*) oder hellenischer Disputator (*συνζητής*), kein Platz zu einer Bethätigung der Weisheitsrede mehr vorhanden sei, da Gott die Weisheit der Welt als Thorheit hingestellt habe (1, 20). Zur Thorheit hat sie Gott dadurch gemacht, dass er in dem *λόγος τοῦ σταυροῦ* ein Princip in die Welt eingeführt hat, im Vergleich mit dem die bisherige auf das Göttliche bezügliche jüdische und hellenische Afterweisheit als kraftlose Thorheit erscheint.

Es folgt nun der von uns schon im Beginn unserer Abhandlung kurz erläuterte Ausspruch des Apostels (1, 21), welcher, von dem Misserfolg der der Menschenwelt eigentümlichen, von ihr in eigenem Dünkel und Rühmen vor Gott (Röm. 1, 21 *φάσκοντες εἶναι σοφοί*; vgl. 1. Kor. 1, 29 *ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*) als Vermittelung gebrauchten Weisheit (*διὰ τῆς σοφίας*) ausgehend, auf eine andersartige, für die Menschheit heilsame Offenbarung Gottes hindeutet (*μωρία τοῦ κηρύγματος*).

Verdeutlicht wird diese zunächst mehr summarisch zusammengefasste Handlungsmethode Gottes dadurch, dass von den den *κόσμος* bildenden zwei Hauptgattungen der

Menschheit speciell gekennzeichnet wird, worauf ihr Bestreben gerichtet sei: Der Unverstand der Juden bestehe darin, dass sie von Gott (zwecks Befriedigung ihrer Particularwünsche) Wunder verlangen, derjenige der Hellenen darin, dass sie nach Weisheit haschen (1, 22). Im schärfsten Gegensatz dazu formulirt Paulus als den Gegenstand seiner Verkündigung den gekreuzigten Christus, der als solcher den Gottes Wunderkraft Herausfordernden um deswillen ein Ärgernis sein musste, weil er in seiner „Unehre“, „Schwäche“ und „Ohnmacht“ nur das Gegenteil von dem leisten zu können schien, was die Petenten von ihm verlangen zu können sich getrauten, und ihnen somit den Verzicht auf Gottes Allmacht zur Verwirklichung ihrer fleischlich-messianischen Pläne zumutete. Den Hellenen dagegen erschien derselbe um deswillen als Thorheit, weil er nicht nur ihren Wissenstrieb nicht befriedigte, sondern von ihnen sogar den Glauben an etwas Vernunftwidriges verlangte (1, 23). Im scharfen Contrast zu der Schätzung, in der der gekreuzigte Christus bei Juden und Hellenen steht, ist seine Wertung und Bedeutung bei Denen, die aus jenen beiden Völkerteilen heraus durch das evangelische Zeugnis, welches Paulus ablegt, berufen sind. Für Letztere ist er Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1, 24)[1]. Erklärlich wird diese so auffallende Beurteilung des auf Gottes Veranstaltung hin bei den Berufenen ans Licht Getretenen, wenn man in Erwägung nimmt, dass Gottes thörichtes wie schwaches Thun im unbedingten Superioritätsverhältnisse steht zu dem, was Menschen, sei es an Kraft, sei es an Weisheit, an den Tag bringen (1, 25).

Eine weitere Erläuterung findet der eben constatirte Grundsatz der Handlungsweise Gottes dadurch, dass der Apostel die Leser auffordert, denselben aus ihrer eigenen

[1]) Vgl. Phil. 3, 10 *τοῦ γνῶναι αὐτὸν* (sc. Christum) *καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ.* — Inwiefern diese Thorheit und Schwäche der Sache nach Weisheit und Kraft ist, wird uns weiter unten klarer zum Bewusstsein gebracht werden.

Erfahrung heraus zu bestätigen. Im Hinblick nämlich auf ihre eigene Berufung (κλῆσις, also einen historischen Act im Gegensatz zu dem ἀπὸ κτίσεως κόσμου Röm. 1, 20 bei der natürlichen Offenbarung; vgl. εὐδόκησεν 1. Kor. 1, 21) liegt zu Tage, dass Gott die von ihm Erwählten gerade den Schichten der Bevölkerung entnommen habe, die auf der Stufe der Thorheit, Ohnmacht, Niedrigkeit, des Nichtseins (τὰ μὴ ὄντα) sich befunden hätten, bei denen also in keiner Weise weltliche δύναμις und σοφία vorausgesetzt werden konnte (so dass sie offenbar allein auf das passive γνωσθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ angewiesen waren; vgl. 1. Kor. 8, 4; 13, 12; Gal. 4, 9), zu dem Zweck, um die gegenteiligen Elemente der Schmach zu überliefern (1, 26—28). Bei dieser Execution wird Gott von der Absicht geleitet, jeden Eigenruhm des natürlichen Menschen ihm gegenüber zum Schweigen zu bringen (1, 29).

Cap. 2, 1. 2 bedient sich nun der Apostel seiner im Vorigen erörterten allgemeinen neuen Offenbarungsmaxime zur Rechtfertigung seines persönlichen Auftretens in Korinth, indem er zeigt, wie er auf alle Eigenweisheit resignirt und lediglich auf den gekreuzigten Christus hingewiesen habe. Näher erläutert wird dieses Auftreten einmal durch Rückweis auf die somatisch-psychische Erscheinungsweise des Apostels (ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ 2, 3), dann auf das Auftreten in der Predigt nach ihrer negativen (οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις) und positiven (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως 2, 4, d. i. eine Beweisführung, welche der Geist und die Kraft Gottes liefern) Seite, wobei dem Glauben der Leser die göttliche Weisung gegeben wird, sich nicht auf den menschlichen Factor (die σοφία ἀνθρώπων), sondern auf die göttliche Machterweisung (δύναμις θεοῦ) zu stützen (2, 5).

Nachdem der Apostel seine Exposition einer der Weisheitsrede, Menschenweisheit sich entgegensetzenden Richtung beendet hat, nimmt er nunmehr insofern einen Wechsel seiner Betrachtung vor, als er nicht mehr blos von seinem

ersten Auftreten in Korinth mit Abstandnahme von jener sei es hellenischen, sei es jüdischen Weisheitsrede spricht, sondern den Fall ins Auge fasst, wo er sich einem Publicum von schon gereifteren Christen [*τέλειοι* 2, 6 [1])] gegenüber befindet und da seiner Predigt als Gegenstand wirklich Weisheit vindicirt. Freilich ist diese Weisheit scharf zu unterscheiden von der längere Zeit vom Apostel polemisch behandelten *σοφία τοῦ κόσμου* (1, 20) [2]). Dagegen hat sie eine gewisse Verwandtschaft mit derjenigen göttlichen Weisheit, von der 1, 21 (*ἐν τῇ σοφίᾳ*) die Rede war. Allein, sie ist von der letzteren doch durch mehrere Momente unterschieden. Bei der früheren Stelle war nämlich, wie wir in unserer vorigen Abhandlung constatirt haben, von der göttlichen Weisheit in einem weit allgemeineren Sinne als einer aus der natürlichen Offenbarung zu erschliessenden die Rede, und es kam in subjectiver Hinsicht nur die Thätigkeit des *νοῦς* (oder des auch dem *ἄνθρωπος ψυχικός* 2, 14 eigenen natürlichen *πνεῦμα* im Sinne von 2, 11) in Betracht. Anders an unserer Stelle, wo die Weisheit Gottes als im Geheimnis gehaltene, verborgene und vor den Äonen den Gott Liebenden vorherbestimmte beschrieben ist [3]).

Was nämlich das *ἐν μυστηρίῳ* anlangt, so kann es in

---

1) *Τέλειοι* sind nicht Solche, die vermöge ihrer natürlichen Begabung (*κατὰ σάρκα*) eine höhere Stufe der Intelligenz einnehmen, auch nicht gleich *τετελειωμένοι* Phil. 3, 12, sondern solche Gläubige, die in ihrem praktischen Glaubensleben bereits eine höhere Reife der Erfahrung erlangt haben.

2) Es handelt sich hier also um den charismatischen *λόγος σοφίας* bezw. *λόγος γνώσεως* 1. Kor. 12, 8 im Unterschiede von *σοφίᾳ λόγου* 1, 17. Vgl. Kol. 1, 9 *ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ*.

3) Vgl. Kol. 1, 26 *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν*; siehe dazu die Ausführungen in unserem Commentar zum Kolosserbrief. — Über die Parallele Röm. 16, 25—27 s. den Schluss unserer Abhandlung.

keinem Falle derartig mit *λαλοῦμεν* verbunden werden, dass es die Modalität der Zeugnis r e d e des Apostels zum Ausdruck brächte in dem Sinne, sein Vortrag habe etwas Geheimnisvolles, hinter welches sich der Inhalt desselben verhülle. Damit würde sich der Apostel mit den Aussprüchen über seine Redeform (modus loquendi) in Widerspruch setzen, in denen dieselbe als sich der vollen *παρρησία* bedienende (2. Kor. 3, 12; 7, 4; 1. Th. 2, 2; vgl. 1. Kor. 14, 19) bezeichnet wird. Es bleibt also nichts übrig, als *ἐν μυστηρίῳ* eng mit *θεοῦ σοφία* zusammenzuschliessen, so dass die hier erwähnte Gottesweisheit als eine solche erscheint, welche im Geheimnis gehalten sei[1]). Freilich ist diese *θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ*, wie aus anderen paulinischen Stellen erhellt (Gal. 4, 4; Kol. 1, 26, 1. Kor. 2, 10), in einem gewissen Zeitpunkt der Geschichte von Gott offenbart worden, aber trotzdem kann sie vom Apostel doch noch jetzt als *ἐν μυστηρίῳ* gehaltene bezeichnet werden, weil sie nicht aus den Factoren der Gegenwart als ihr Product hervorgegangen und nicht mit ihren massgebenden Potenzen derartig verknüpft ist, dass sie Alterationen durch eine andersartige Weisheit ausgesetzt wäre (1, 17[b]), sondern weil sie ein unmittelbares Erzeugnis des sie vor ewigen Zeiten vorherbestimmenden und zur Glorificirung der erwählten und berufenen Gläubigen designirt habenden Gottes ist (*ἣν προώρισεν ὁ θεὸς εἰς δόξαν ἡμῶν* 2, 7; vgl. Röm. 8, 18 f.; 1. Kor. 1, 7; 2. Th. 1, 7; 2. Kor. 3, 18). Ob oder inwieweit diese nach ihrer Qualität charakteristisch bestimmte Gottesweisheit auch einen Einfluss ausübt auf

[1]) Da der Apostel in dem von uns zur Erörterung gewählten Abschnitt der auf die messianische Endzeit hindeutenden *ἐπαγγελίαι* des im Mysterium verhüllten Heilsgeheimnisses (Röm. 4, 13 ff.; 9, 4. 8. 9; 2. Kor. 1, 20; 7, 1; Gal. 3, 14 ff.) keine Erwähnung zu thun Gelegenheit gefunden hat, so gehen auch wir hier auf diesen Punkt nicht näher ein, ebensowenig darauf, dass das Gesetz zwischen Verheissung und Erfüllung als wirksame vermittelnde Potenz dazwischen getreten sei (Röm. 5, 20; Gal. 3, 19).

die Modalität der Verkündigung derselben, darauf wird in diesem Verse nicht näher reflectirt[1]).

Für wie unbedingt Paulus die Verborgenheit dieses Mysteriums angesehen hat, erhellt noch aus der Aussage des nächsten Verses (2, 8). In diesem wird hervorgehoben, dass Niemand von den *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, welche der Vernichtung entgegengehen, dieselbe erkannt hätte, und es wird dies daraus erschlossen, dass sie, falls ihnen diese Kenntnis zuständig gewesen wäre, den Herrn der Herrlichkeit (d. h. den für die Herrlichkeit bestimmten und die *δόξα* der Seinen als Erstling von den Auferstandenen [1. Kor. 15, 20; Kol. 1, 18] garantirenden Herrn) nicht gekreuzigt hätten. Zur Bekräftigung seiner Aussage über den mysteriösen Charakter der Gottesweisheit giebt dann Paulus im Anschluss an ein Schriftcitat (Jes. 64, 3) an, dass das, was Gott den ihn Liebenden vorherbestimmt hat, so gross und erhaben sei, dass es von keiner sinnlichen Erfahrung und keinem menschlichen reflectirenden Bewusstsein bisher zur Conception gebracht sei (2, 9).

Fragen wir uns, was der Inhalt der *σοφία ἐν μυστηρίῳ* sei, so können wir die Daten zur Veranschaulichung entnehmen aus dem in unserer bisherigen Darstellung übergangenen Verse 1, 30 (*ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις*). Hier zieht Paulus im Gegensatz zu Denen, an denen jenes göttliche, allen Eigenwillen und Eigenruhm niederschlagende Gericht vollstreckt wird, die Lage Derer in Betracht, welche, aus der untersten Tiefe menschlichen Wissens, Könnens, Standes erlesen (1, 26—28), von dem her ihren Ausgangspunkt genommen haben, der jene menschlichem Ermessen widersprechende Umkehr aller dem natürlichen Menschen geläufigen Verhältnisse vorgenommen hat. Von ihm her nämlich sind die Leser in Gemeinschaft stehend

[1]) Dagegen enthält *οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις* (2, 4) und namentlich *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες* (2, 13) die nötigen Anhaltspunkte, um später näher darüber zu urteilen.

mit Christo Jesu (ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 1, 30 a), und auf welche Höhe sie damit gerückt sind, bringt ihnen Paulus dadurch zum Bewusstsein, dass er die Güter namhaft macht, die mit jener messianischen Persönlichkeit als ihrem Mittler für sie verknüpft sind. Als solche nennt er an erster Stelle Weisheit, fügt aber, um jedem Missverständnis vorzubeugen und erkenntlich zu machen, dass diese σοφία nichts mit derjenigen gemein habe, die ihnen κατὰ σάρκα (1, 26) eigne und durch das göttliche Vernichtungsgericht eliminirt sei (σοφία τοῦ κόσμου), hinzu: ἀπὸ θεοῦ. Der Ausdruck ist im Munde des Paulus nicht so zu verstehen, als sei uns Christus als ein weiser Lehrer von Gott zugesendet worden; denn Christus war in dem bisher in Erörterung gezogenen Abschnitt unseres Briefes immer principiell der gekreuzigte Christus (1, 18. 23 f.; 2, 2). Wenn nun von dem letzteren gesagt wird, er sei uns zur Weisheit geworden, so kann das nur besagen, er sei für uns das Princip aller höheren, auf das Heil bezüglichen, nicht etwa zu διαλογισμοί im Sinne von Röm. 1, 21 Anlass gebenden Weisheit geworden, so dass Alles, was wir an Weisheit besitzen, auf ihn als die Summe, die persönliche Zusammenfassung und Ausprägung derselben zurückzuführen sei[1]).

Näher charakterisirt wird diese Weisheit in den folgenden, durch τε—καὶ mit einander verbundenen Eigenschaften, nämlich Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung, bei denen das ἀπὸ θεοῦ in Gedanken zu wiederholen sein wird. Aus dieser Aufzählung geht hervor, wie wenig Paulus zunächst wenigstens Christum als erleuchtendes Princip für diejenige göttliche σοφία gedacht hat, von welcher 1. Kor. 1, 21 a (ἐν τῇ σοφίᾳ) die Rede war. Diese Eigenschaften nämlich liegen sämtlich auf einem Gebiet,

---

[1]) Vgl. Kol. 2, 3 ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι. 1. Kor. 1, 5 ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ (sc. Χριστῷ), ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει.

in welchem die gläubigen Subjecte nicht mit den göttlichen Proprietäten, die bei der Naturoffenbarung Gottes in Betracht kamen, in Beziehung gesetzt sind, sondern mit seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit und segenspendenden Gnade, also Eigenschaften, die auf den durch die göttliche *ὀργή* (Röm. 1, 18) zur *μετάνοια* und zur *πίστις* umgestimmten sündigen Menschen Bezug haben.

Was nun im Einzelnen das zuerst genannte *δικαιοσύνη* angeht, so wird bei diesem Ausdruck, da hier unmittelbar daneben noch *ἁγιασμός* namhaft gemacht ist, nicht zugleich auch an die Lebensgerechtigkeit, sondern lediglich an die Glaubensgerechtigkeit (Röm. 1, 17), d. h. an die Gerechtigkeit zu denken sein, die auf Grund des stellvertretenden Sühneopfers Christi den Glaubenden von Gott zugerechnet und als objective Schuldlosigkeit (Straffreiheit) erfahren wird (vgl. 2. Kor. 5, 21; Röm. 3, 25. 26). — Neben *δικαιοσύνη* wird an zweiter Stelle angeführt *ἁγιασμός*. Christus ist der Mittler unserer Heiligung, insofern wir, in der Taufe mit Christo gestorben, begraben und mit ihm auferweckt (Röm. 6, 3. 4), seines heiligen Geistes teilhaft werden, der uns zum wirksamen Kampfe gegen sein Gegenteil, die *σάρξ*, und ihre befleckenden Wirkungen (1. Th. 4, 3. 4. 7) befähigt, und der für uns das Princip eines neuen Lebens wird, in welchem alle Bestandteile des „erneuten Menschen" allmählich umgebildet und Christo, dem lebendig machenden Geiste, conform gemacht werden (Röm. 6, 19. 22; 2. Th. 2, 13; 1. Kor. 1, 2; Röm. 15, 16; 1. Th. 5, 23). — Unter der an dritter Stelle genannten *ἀπολύτρωσις* wird schwerlich allein die eschatologische Erlösung (*ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* Röm. 8, 23), sondern die Erlösung im Vollsinne des Wortes zu verstehen sein, bei der allerdings die eschatologische (d. h. die Erlösung von aller auch dem neuen Menschen noch anhaftenden Fleischesschwäche und von allen Übeln, die sich als Folge der Sünde eingestellt haben, der Knechtschaft des Todes und der Herrschaft der satanischen Mächte [vgl. Röm. 8, 21;

Phil. 3, 21; 2. Kor. 5, 2—4; 1. Kor. 15, 24]) nicht ausgeschlossen sein wird[1]).

War, wie wir sahen, die genannte *σοφία* eine verborgen gehaltene (*ἐν μυστηρίῳ*, *ἀποκεκρυμμένην* 2, 7), so bedurfte sie einer Enthüllung, Aufdeckung. Im Gegensatz zu den Subjecten, denen das betreffende Mysterium schlechthin verborgen geblieben sei, bezeichnet Paulus principiell sich (2, 13) und im Weiteren auch andere vom *πνεῦμα* erfüllte Verkündiger desselben (vgl. 1. Kor. 14, 6. 26. 30), die ja zu den *ἀγαπῶντες αὐτόν* (2, 9) gehören, als solche, denen es offenbart worden sei (*ἀπεκάλυψεν*), und zwar von Gott selbst (nicht von angelischen oder menschlichen Mittlern) durch seinen Geist (2, 10ᵃ)[2]). In dem Begründungssatze *τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ* (2, 10ᵇ) macht Paulus anschaulich, weshalb gerade das *πνεῦμα* das geeignete Organ für die Offenbarung von bisher verborgenen, über alle Erfahrung hinausliegenden Dingen gewesen sei. Zunächst darf hier natürlich nicht an das menschliche *πνεῦμα* gedacht werden. Aber auch nicht sofort schon an den in die menschliche *καρδία* gelegten, den *νοῦς* des Menschen erleuchtenden und leitenden heiligen Gottesgeist. Sondern es ist, wie die gleich folgende Analogie beweist, vorerst bei dem göttlichen Geiste an sich stehen zu bleiben, der hier als selbständige göttliche Hypostase angeschaut wird in ähnlicher Weise wie die alttestamentliche Chochma im Hiob und in den Proverbien und die *σοφία* im Buche Sirach und Buch der Weisheit[3]).

---

[1]) Vgl. *εἰς δόξαν* 2, 7; *κύριον τῆς δόξης* 2, 8; *σῶσαι* 1, 21.

[2]) Deshalb kann Paulus sein Amt eine *διακονία τοῦ πνεύματος* nennen (2. Kor. 3, 8; vgl. 6).

[3]) Vgl. Sap. 7, 22 *ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ* (sc. *τῇ σοφίᾳ*) *πνεῦμα . . . πανεπίσκοπον*; 8, 4 *μύστις γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης*. Ps. 92, 6 *ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, κύριε, σφόδρα ἐβαθύνθησαν οἱ διαλογισμοί σου*. Judith 8, 13 *καὶ νῦν κύριον παντακράτορα ἐξετάζετε, καὶ οὐθὲν ἐπιγνώσεσθε ἕως τοῦ αἰῶνος*, [14] *ὅτι βάθος καρδίας ἀνθρώπου οὐχ εὑρήσετε, καὶ λόγους τῆς διανοίας αὐτοῦ οὐ διαλήψεσθε*,

Es wird damit das göttliche Selbstbewusstsein im Unterschiede von der göttlichen Wesensnatur gekennzeichnet und dem Geist ein forschendes Eindringen in Alles, ja, selbst in die (verborgenen) Tiefen (d. h. Gedanken, Ratschläge, Pläne) des göttlichen Wesens beigemessen. Hiermit wird diese Art der Offenbarung als eine absolute gekennzeichnet und einleuchtend gemacht, wie dieser göttliche Geist als das allein geeignete Organ erscheint, nicht blos andeutende Mitteilungen über Gottes Gedanken und Pläne zu machen (wie das bei den durch das *πνεῦμα* der Propheten vermittelten *ἐπαγγελίαι* der Fall war, so dass dem menschlichen Forschen und Deuten noch ein erheblicherer Spielraum blieb), sondern dieselben unmittelbar den Geistempfängern zu klarem Bewusstsein aufzuschliessen.

Der folgende Vers (2, 11) hat nun den Zweck, den Lesern das Verfahren, die Actionsform des göttlichen Geistes in Beziehung auf das Ausspüren von allem, selbst der verborgensten Ratschlüsse seines eigenen Inneren, klar zu machen dadurch, dass er ein Analoges von dem ebenbildlichen Geiste des Menschen zum Aufweise bringt[1]). „Denn wer von den Menschen weiss das, was dem Menschen angehört, wenn es nicht der Geist des Menschen ist, der in ihm (dem Menschen) ist?“ Offenbar handelt es sich hier nicht um ein Wissen des Menschen von den Eigenschaften (Plänen, Entschlüssen) eines anderen menschlichen Subjects, sondern um das Wissen des eigenen Inneren. Paulus will sagen: Was in dem inneren geistigen Wesen des Menschen von unbewussten Gedanken, Plänen, Willensentschlüssen etc. objectiv vorhanden ist, kommt ihm nur dadurch zum bewussten Wissen, dass der Geist des Menschen ein Spiegel seiner selbst wird. Mit anderen Worten: Paulus erkennt hier die Natur des Menschen als

---

καὶ πῶς τὸν θεὸν ὃς ἐποίησε τὰ πάντα ταῦτα ἐρευνήσετε, καὶ τὸν νοῦν αὐτοῦ ἐπιγνώσεσθε καὶ τὸν λογισμὸν αὐτοῦ κατανοήσετε;

[1]) *Πνεῦμα* anthropologisch gebraucht Röm. 1, 9; 8, 16; 1. Kor. 5, 3 f. 5; 7, 34; 16, 18; 2. Kor. 7, 13; 7, 1; 2, 13; 1. Th. 5, 23.

Subject-Object, den Geist, der sich in sich selbst dirimirt und das, was er unbewusst in sich hat, an das Licht des Bewusstseins heraufholt[1]). „So (dementsprechend) hat auch das, was Gott angehört, Niemand erkannt als der Geist Gottes.“ Hier ist nun durch die Bezeichnung *τὸ πνεῦμα θεοῦ*, welchem in dem vorigen Verse *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* correspondirt, klar, dass wir v. 10 richtig gedeutet haben, wenn wir dort unter *τὸ πνεῦμα* (sc. *τοῦ θεοῦ*) nicht den Geist Gottes im Menschen, sondern den Geist Gottes an sich verstanden.

Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen (*τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου*)[2]). Wenn wir blos diesen Geist der Welt hätten, so wären wir zuhöchst im Stande, die in der Schöpfung ausgegossene (Röm. 1, 20; vgl. 1. Kor. 1, 21) und im Gesetz ausgeprägte Weisheit Gottes zu erfassen. Zu den *βάθη τοῦ θεοῦ* gelangt dieser Geist der Welt nicht, d. h. der auf seine natürliche Organisation beschränkte Mensch, derjenige, in welchem das *πνεῦμα* nur als Organ des sinnlichen, in natürlich-menschlichen Reflexionsformen befangenen Bewusstseins vorhanden ist (vgl. v. 11), besitzt rein als solcher keine Empfänglichkeit für das, was dem Geiste Gottes angehört (*οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ* 2, 14). — „Sondern (wir haben empfangen) *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ*“ (vgl. Gal. 4, 6). Paulus sagt hier nicht „*τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*“, weil diese Ausdrucksweise dazu hätte verleiten können, diese Geistempfängnis als eine unbeschränkte, complette aufzufassen, wie sie nur bei Christo vorhanden war. Das *τὸ ἐκ* markirt, dass wir den aus Gott stammenden, von ihm aus-

---

[1]) Vgl. Prov. 20, 27: Eine Leuchte Jahve's ist die Seele des Menschen, durchforschend alle Gemächer des Innern (*ὃς ἐρευνᾷ ταμιεῖα κοιλίας*).

[2]) Der Geist der Welt nicht im Sinne des auf die Welt gerichteten Geistes, sondern der Geist, wie er von der Welt, d. h. den die Welt bildenden vor- und ausserchristlichen Menschen, besessen wird; *κόσμος* also im Sinne von 1, 21.

gehenden, aus dem Himmel herabgesandten Geist empfangen haben[1]). Als Zweck dieser Geistesverleihung wird angeführt, „damit wir wüssten (d. h. wirklich zu erfassen im Stande wären) die von Gott uns in Gnaden geschenkten Dinge“ (*ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν*)[2]). Bei diesen Gnadengütern ist hier nicht an erster Stelle an die natürlichen Geschenke der Güte Gottes zu unserem leiblichen Wohl zu denken (wie Röm. 1, 20), sondern an das uns im göttlichen Mysterium Vorherbestimmte und in Christo Vermittelte (vgl. 2, 6—9; 1, 30)[3]).

Dem durch den Geist aus Gott vermittelten Erkennen des uns aus Gnaden Geschenkten ist nun auch unser Reden über das Letztere entsprechend. Paulus spricht von diesen göttlichen Gnadengeschenken *οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις*, d. h. nicht in Redeformen, wie sie von menschlicher Weisheit gelehrt werden (vgl. 2, 1 *ἦλθον οὐ καθ᾽ ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγέλλων κτλ.*; 1, 17

---

[1]) Und zwar als mit dem Glauben verknüpften; vgl. *πνεῦμα τῆς πίστεως* 2. Kor. 4, 13; *πνεύματι ἐκ πίστεως* Gal. 5, 5; *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως* Gal. 3, 14.

[2]) Denn dem *ἄνθρωπος πνευματικός* schreibt Paulus die Fähigkeit zu, alles zum Gegenstande seiner Beurteilung zu machen (*ἀνακρίνει πάντα* 2, 15). Zur Erläuterung dieses Gedankens macht er dann weiter (2, 16) durch ein alttestamentliches Citat (Jes. 40, 13) darauf aufmerksam, dass der Abstand des Menschen von der Erkenntnis des Sinnes des Herrn so gross sei, dass Niemand denselben erreichen könne. Im Gegensatz hierzu betont er aber auf das entschiedenste, dass wir, d. h. der Apostel und seine pneumatischen Genossen, den Sinn Christi (des Herrn) erkannt hätten, dass ihnen also in dem persönlichen Centrum des geoffenbarten Geheimnisses, in welchem ihnen *σοφία ἀπὸ θεοῦ* (1, 30) entgegengetreten ist, eine alle psychische Erkenntnis und Einsicht unendlich überragende Gnosis zu teil geworden sei.

[3]) Vgl. Röm. 5, 5: Das Princip aller Gnadengüter, die Liebe Gottes, ist in die Herzen der Gläubigen ausgegossen durch den ihnen geschenkten heiligen Geist. Röm. 8, 16 *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ*; ist ja doch die Gotteskindschaft der Inbegriff der von Gott geschenkten Gnadengüter.

οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), sondern in Redeweise, wie sie vom Geiste Gottes, den wir empfangen haben, und der uns als Organ göttlicher Offenbarung das Wissen des von Gott gnädig Geschenkten eröffnet, gelehrt wird.

Bei der Deutung der Worte πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες stellt sich dem Exegeten eine doppelte Schwierigkeit entgegen. Es fragt sich einmal, ob πνευματικοῖς der Dativ des masculinischen πνευματικοί ist oder des neutralen πνευματικά. Ausserdem kommt in Frage, welche Bedeutung hier für das Verbum συγκρίνειν zu wählen sei. Da dasselbe hier offenbar nicht in demselben Sinne gebraucht ist wie 2. Kor. 10, 12 = „vergleichen", so kann es nur entweder = „zusammenfügen" oder im Sprachgebrauch der LXX = ausdeuten (z. B. Gen. 40, 8. 16. 22; 41, 12. 15; Dan. 5, 12) genommen sein. Die Hauptsache bleibt immer die Erörterung der ersteren Differenz.

Versuchen wir zunächst, πνευματικοῖς im Sinne solcher Subjecte zu fassen, welche den Geist aus Gott empfangen haben (2, 12). In diesem Falle spräche Paulus davon, dass er pneumatische Dinge, d. h. die durch das πνεῦμα ihm eröffneten göttlichen Gnadengeschenke, geistlich gesinnten Menschen aufschliesse, deute. Die Voraussetzung dieser Aussage ist natürlich die, dass derartige Subjecte in den Gemeinden, in denen Paulus wirkt, sei es nun in grösserer, sei es in kleinerer Zahl, vorhanden sind. Der Sache nach würden also πνευματικοί dieselbe Kategorie darstellen, welche 2, 6 als τέλειοι bezeichnet waren, also gefördertere Gläubige, denen, um einen später verwendeten Ausdruck des Apostels zu gebrauchen, feste Speise dargeboten, d. h. die vorher besprochene θεοῦ σοφία vermittelt werden konnte. Ziehen wir dagegen die andere Möglichkeit in Betracht, dass der Dativ πνευματικοῖς der Dativ des Neutrum sei, nehmen wir ferner die lexikalisch durchaus gesicherte Bedeutung „zusammenfügen", „zusammenschliessen" für συγκρίνειν an, so kommen wir zu folgendem Ergebnis: Für die Form, in die Paulus den

Inhalt seines Evangeliums kleidet, ist nicht menschliche Weisheit, sondern der Geist Gottes sein Lehrmeister gewesen (2, 13[a]). Näher veranschaulicht wird nun das Verhältnis von Vortragsform und Vortragsinhalt dadurch, dass der Apostel von sich behauptet, er habe mit geistlichen Inhalten geistliche Darstellungsformmittel in harmonischen Einklang gesetzt (oder, wenn man die andere Bedeutung von *συγκρίνειν* annimmt, durch geistliche Formmittel geistliche Inhalte aufgeschlossen).

Gegen die letzterörterte Deutung hat man nun eingewendet, dass bei ihrer Annahme in dem Participialsatz *συγκρίνοντες* kein neues Moment in der Gedankenentwickelung ans Licht gestellt würde, ferner, dass aus dem folgenden Verse (2, 14), wo Paulus von dem *ἄνθρωπος ψυχικός* behauptet, derselbe nehme das, was dem Geiste Gottes angehöre, nicht an, der Schluss zu ziehen sei, dass vorher von pneumatischen Subjecten hätte die Rede sein müssen, zu welchen der *ἄνθρωπος ψυχικός* in Gegensatz gestellt sei. Allein, gegen den ersteren Einwand darf man doch Folgendes zur Geltung bringen: Im Vorigen hatte Paulus wohl Inhalt und Form seiner Rede auf den Geist als ihre Quelle zurückgeführt, dabei blieb aber immerhin noch fraglich, wie beide Bestandteile von dem redenden Subjecte mit einander in Verbindung gesetzt seien, und indem Paulus dieses Moment besonders erledigt, kommt doch immerhin noch ein neuer Gesichtspunkt zur Geltung. Gegenüber dem zweiten oben dargelegten Einwand ist darauf hinzuweisen, dass mit v. 14 eine neue, durch *δέ* fortgeführte Gedankenreihe beginnt, in welcher das *ψυχικός* in dem masculinischen *πνευματικός* (v. 15) seinen Gegensatz findet.

Fallen so die gegen die zweite Deutung erhobenen Einwände in nichts zusammen, so lässt sich auf der anderen Seite gegen die erste masculinische Fassung des *πνευματικοῖς* die Frage erheben: Zu welchem Zweck sollte Paulus den Korinthern gegenüber hier geltend machen, dass er pneu-

matischen Subjecten pneumatische Dinge ausdeute? Ersehen wir doch aus der folgenden Ausführung, dass Paulus bei seinem ersten Auftreten in Korinth nicht solche Elemente vorgefunden habe (vgl. *σάρκινοι* 3, 1), aber auch für die Gegenwart der Hauptsache nach nicht anerkennen könne (vgl. *σαρκικοί* 3, 3). Diesen Elementen gegenüber bleibt das Ausdeuten von pneumatischen Dingen für pneumatische Subjecte kaum verständlich. Dagegen wird weit klarer, wenn Paulus hier in unserem Verse von der Qualität von Subjecten, denen gegenüber er predigt, überhaupt nichts sagt, so dass, wenn man darüber reflectirt, sowohl *σάρκινοι*, *νήπιοι ἐν Χριστῷ* (3, 1) und auch immerhin einige, die der Apostel vorher unter der Kategorie der *τέλειοι* (2, 6) begriffen hatte, vorhanden gewesen sein werden. Sollte er von der ersteren Classe, die doch jedenfalls (1, 26) in Korinth den breitesten Raum einnahm, hier ganz geschwiegen haben? Dies ist so unwahrscheinlich, dass wir es mit der anderen Deutung versuchen dürfen. Darnach giebt der Apostel an, wie er mit pneumatischen Inhalten (*πνευματικοῖς*) pneumatische Darstellungsformen nicht blos einfach zusammengefügt, sondern, was sehr wohl mit dem *συγκρίνειν* angedeutet sein kann, in einem durch sicheres Urteil passend, zweckmässig, harmonisch geleiteten Verfahren geistlichen Inhalt mit geistlicher Form verschmolzen habe. Diese Art des Verfahrens lässt sich als den verschiedenen Bildungsstufen der das Wort hörenden Subjecte Rechnung tragend sehr wohl vorstellig machen. Was den Inhalt der Predigt anlangt, so ist er für alle Hörenden kein anderer als der Inhalt des geoffenbarten Mysteriums. Nur die Form derselben kann der verschiedenartigen subjectiven Beschaffenheit der Hörer entsprechend eine differenzirte sein. Denn wenn sie auch für alle eine vom Geist gelehrte ist, so hat doch der in erster Linie belehrte Apostel darauf zu sehen, dass die geistliche Rede sich pädagogisch der Beschaffenheit der Leser accommodirt, und Paulus vollzieht das *πνευματικοῖς*

πνευματικὰ συγκρίνοντες auch dann, wenn er in weiser Erwägung des Verbindungsmodus den *σαρκίνοις, νηπίοις ἐν Χριστῷ* noch nicht feste Speise (*βρῶμα* 3, 2) und den Geförderten nicht ewig „Milch" zu trinken giebt[1]).

Am Ende unserer Untersuchungen der Lehre des Apostels Paulus über die natürliche und die übernatürliche Offenbarung angelangt, bleibt uns nur noch übrig, darauf aufmerksam zu machen, dass es keineswegs die Ansicht des Apostels ist, als sei die erstere durch die letztere bei Seite geschoben oder auch nur in ihrer Wirkung geschmälert worden. Vielmehr bleibt der Grund, den die *σοφία* Gottes im Verhältnis zu ihr und der Menschheit gelegt hat, in unerschütterlicher Gültigkeit. Wir brauchen nicht zu wiederholen, dass die scharfe Bekämpfung der Menschenweisheit in den beiden ersten Capiteln des 1. Korintherbriefes sich nur gegen diejenige Afterweisheit richtet, die sich in leeren, sophistischen, den sittlich-

---

1) In Einklang mit dieser Methode steht es, wenn Paulus gegen gewisse Zungenredner in Korinth polemisirt, welche immerhin im Geiste Mysterien reden mochten (14, 2), die aber aus Mangel an Verständnis seitens der Hörer nichts zur praktischen Erbauung der Gemeinde beitrugen (14, 14 ff.). Freilich sollen nun diese im Geiste geredeten Mysterien durch den *νοῦς* der Gemeinde praktisch verdeutlicht werden (14, 19), aber nicht so, dass die Worte des Redenden dabei an menschliche heidnisch-jüdische Schulweisheit sich anlehnen, sondern so, dass es der *νοῦς* Christi (2, 16) ist, der auch dem pneumatischen Inhalt harmonisch seine Form anpasst. — Wenn Paulus 1. Kor. 12, 8 zwei von dem göttlichen *πνεῦμα* geschenkte Formen der Rede unterscheidet, den *λόγος σοφίας* und den *λόγος γνώσεως*, bei deren ersterem es sich um die einheitliche schematische Zusammenfassung des geoffenbarten Gnadenmysteriums handelt, bei dem anderen um die das Einzelne reflexionsmässig zergliedernde und dem Hörer verdeutlichende Darstellungsform desselben Inhalts, so wird uns klar werden, dass die oben von uns angenommene Deutung von *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες* vollständig der paulinischen Denkart entspricht. Es handelt sich nämlich auch bei jener Unterscheidung um die Accommodation an die geistige Befähigung der Hörer, für deren einen Teil die „*γνῶσις*", für deren anderen die „*σοφία*" die angemessene Form ist, in der ihnen der geistige Inhalt vermittelt wird.

religiösen Kern der Gotteserkenntnis ausser Rechnung lassenden Lehrstreitigkeiten bewegt und somit der praktischen Erbauung nur Schaden zuzufügen geeignet ist. Die neue, evangelische Offenbarung soll sich vielmehr auf der ursprünglichen religiösen Ausrüstung des Menschen erheben und die alte Offenbarung nach einem vor Äonen gefassten Plane Gottes aus ihrer noch unzureichenden und ergänzungsbedürftigen Beschaffenheit zur Vollkommenheit entwickeln, so dass sie die höchsten Bedürfnisse der heilsverlangenden Menschheit ausreichend befriedigt. Wir haben oben versucht, bei Darlegung der Hauptmomente der christlichen Offenbarung in Comparation mit der ursprünglichen, natürlichen bemerklich zu machen, wie ungleich tiefer gehend die erstere sowohl nach ihrem Inhalt als der Form ihrer Enthüllung durch den Geist Gottes sowie der Art ihrer Propagation durch die Zeugnisrede der Diener Gottes in das Leben der Menschheit eingegriffen und das wirklich zu Stande gebracht hat, was bei der früheren wohl der allgemeinen Intention nach von oben her angelegt, aber aus Mangel an menschlichem Entgegenkommen nur sehr unvollkommen erreicht, wenn nicht gar in ihr Gegenteil verkehrt worden war.

Als eine Warnung vor schon bald in gnostisirenden Kreisen unternommenen Missdeutungen des paulinischen Evangeliums, als würde in demselben die durch den Gott der Schöpfung vermittelte natürliche Offenbarung bei Seite geschoben durch die Geltendmachung der Enthüllung des seit Äonen verborgenen Mysteriums, kann nach unserer Ansicht die am Schluss des Römerbriefes sich findende, sowohl von textkritischen als sachlichen Bedenken (Hilgenfeld in dieser Zeitschrift 1892, III, S. 296 ff.) vielfach beanstandete Doxologie Röm. 16, 25—27 angesehen werden. Wenn in derselben nämlich einige Ausdrücke fast ganz im Sinne und Sprachgebrauch des Apostels formulirt sind, wie *εὐαγγέλιόν μου*, *κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*, *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου* (1. Kor.

2, 7; Kol. 1, 26), φανερωθέντος δὲ νῦν (Kol. 1, 26), so ist doch die Betonung dessen, dass die Kundmachung des verschwiegenen Mysteriums durch Vermittelung prophetischer Schriften (διὰ γραφῶν προφητικῶν) erfolgt sei, nur dann ausreichend verständlich, wenn bereits Versuche gemacht waren, die neutestamentliche Offenbarung von der alttestamentlich-prophetischen loszulösen, ein Unterfangen, das bei der in den ersten Capiteln des 1. Korintherbriefes entwickelten Offenbarungstheorie des Apostels noch ganz ausser Sicht lag und schwerlich noch bei dessen Lebzeiten in Angriff genommen wurde. Ebenso führt uns die Bemerkung, dass diese Kundgebung κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ, d. h. (nicht nach subjectiv-menschlichem Ermessen, sondern) auf ausdrücklichen Befehl des ewigen Gottes, der gleich darauf noch als μόνος σοφὸς charakterisirt wird, erfolgt sei, in den Ideenkreis der antignostischen Pastoralbriefe (vgl. z. B. 1. Tim. 2, 5; 1, 17; 6, 15 f. Tit. 2, 13). Immerhin, wie man aber auch über die Echtheit der Schlussdoxologie des Römerbriefes urteilen mag, so wird man daran nicht zweifeln können, dass in derselben das ungefähr zur Geltung gebracht worden ist, womit Paulus, wenn er jene Missdeutung seiner Offenbarungstheorie schon gekannt hätte, dieselbe abgewehrt haben würde.

XXVI.

Pseudo-Clemens in moderner Façon.

Von

A. Hilgenfeld.

Meiner Erstlingsschrift über „Die clementinischen Recognitionen und Homilien“ (1848) erweist Hans Waitz, Pfarrer in Darmstadt, in dem höchst sorgfältig verfassten

Buche über „Die Pseudoclementinen, Homilien und Recognitionen, eine quellenkritische Untersuchung", 1904 [Texte und Untersuchungen XXV, 4], schon in dem Vorworte alle Ehre durch die Bemerkung: „Wenn man — trotz vieler Fortschritte im Einzelnen — zu keinem anderen Gesamtergebnis gelangte [als dass die Verschiedenheit der Auffassungen je länger je mehr die Pseudoclementinen zu einem noli me tangere zu machen drohte], so lag das hauptsächlich daran, dass man den Weg nicht beharrlich weitergegangen war, welchen einst Hilgenfeld mit seiner bahnbrechenden Arbeit über die clementinischen Recognitionen und Homilien (Jena 1848) betreten hatte, den Weg der Quellenkritik." Die quellenkritische Untersuchung, vor allem von Hilgenfeld unternommen, habe doch bisher noch nicht das Ergebnis gehabt, „dass man nur einigermassen zur Klarheit über die Pseudoclementinen gekommen wäre" (S. 78). Die geistreiche Lösung des Problems, welche die Tübinger Schule auf dem Wege der Tendenzkritik zu geben suchte: „Simon in den judenchristlichen Clementinen . . . ist niemand anderes als der Apostel Paulus, der unter dieser Maske von Petrus bekämpft wird," führe nicht zum Ziele, welches viel besser auf dem Wege der Litterarkritik zu erreichen sei (S. 200). „Der Versuch der Tübinger Schule und ihres Anhanges, das Simonbild in den clementinischen wie auch in den übrigen Petrusacten aus dem judenchristlichen Gegensatz zu dem Paulinismus [zu] erklären", werde als gescheitert angesehen werden müssen (S. 214). Eine Behauptung, welche mich nicht trifft, da ich den Magier Simon als eine geschichtliche Gestalt vollständig anerkannt habe. So liest man denn S. 250 von einer vermeintlichen Quellenschrift der Clementinen, *Π(ϱάξεις) Π(έτϱου)*, nicht blos, dass wir mit ihrer Hülfe „uns einen Weg durch den Urwald der Legenden" über den römischen Aufenthalt des Petrus und Paulus zu der geschichtlichen Wirklichkeit hin bahnen können, sondern auch: „Indem sie uns damit auf den

sicheren Boden der Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters stellen, nötigen sie uns, den unsicheren Boden einer Geschichtsauffassung völlig zu verlassen, auf den die Erforschung des apostolischen Zeitalters durch die Tübinger Schule geführt worden ist.“ Ich fühle mich auch hier nicht unmittelbar getroffen, da ich das Martyrium des Petrus in Rom gegen F. C. Baur und R. A. Lipsius verteidigt habe, lese aber in der Abhandlung von Waitz über „Simon Magus in der altchristlichen Litteratur“ [1]): „Hat . . . das Simonbild der Clementinen zweifellos, wie die Tübinger Schule erkannt und nachgewiesen hat, an einzelnen Stellen paulinische Züge, so erklärt sich doch dies nicht auf dem Wege der Tendenzkritik, sondern allein auf dem Wege der Litterarkritik. Und es ist nicht nur unrichtig, den Simon in den Clementinen als eine Carricatur des Paulus aufzufassen, sondern es lässt sich mit den Mitteln der Quellenkritik nachweisen dass der Magier Simon hier niemals als ein Gegenstück zu dem grossen Heidenapostel gedacht worden ist. Dürfen wir daher von dem Simon qui et Paulus absehen [2]), den erst kürzlich noch Hilgenfeld für sich in Anspruch genommen hat (vgl. Zeitschr. f. w. Theol. 1903, S. 330), so müssen wir um so ernstlicher an die Aufgabe herantreten, die geschichtliche Gestalt dieses Simon Magus sowie die

---

[1]) Zeitschrift f. neutestamentl. Wiss. usw. V (1904), 2, S. 121—143

[2]) Wie Waitz von Simon qui et Paulus absieht, lehrt sein Buch über die Pseudoclementinen S. 100: „Wie diese Parallelen in H(omilien) und R(ecognitionen) auf eine beiden gemeinsame Quelle hindeuten, so weist die ganze Tendenz dieses Abschnittes H(om.) XVII, 12—19, die scharfe Zurückweisung Simon's, der kein Anderer als Paulus ist, durch Petrus, hier *στερεὰ πέτρα, ϑεμέλιος ἐκκλησίας* genannt (H. XVII, 19), deutlichst auf den antipaulinischen Charakter, den die *Κ(ηρύγματα) Π(έτρου)* nach Ep. Petr. gehabt haben müssen.“ S. 118 liest man vom „apostolischen Lehramt, wie es Simon (= Paulus) für sich in Anspruch nimmt (H. XVII, 19)“. S. 187: „In *Κ. Π.* ist unter seiner [Simon's] Maske Paulus bezw. Marcion verborgen.“

Wandlungen darzulegen, die er im Laufe der ersten Jahrhunderte durchgemacht hat," was ich längst versucht habe.

Litterarhistorisch habe ich gerade vor 50 Jahren in dem Buche über „Die Evangelien" (1854) meine Evangelienkritik genannt zum Unterschiede von der Tendenzkritik F. C. Baur's, ohne das Wahre derselben irgend verleugnen zu wollen. Hat nun Waitz bei den Pseudoclementinen das Wahre der hier nach seiner Meinung geübten Tendenzkritik wirklich aufgenommen? Es handelt sich vor allem um die Grundansicht, dass Paulus und sein gesetzesfreies Evangelium erst durch schwere und anhaltende Kämpfe in der alten Christenheit Anerkennung erringen konnten, und dass der mächtige und scharfe Gegensatz gegen Paulus eben in diesen Clemens-Schriften urkundlich bezeugt sei. Das ist es, was die moderne Theologie, bei allem Liberalismus, immer noch bestreitet, und weshalb sie bei den Pseudoclementinen selbst von Albrecht Ritschl so weit zurückgeht, ja eine rückläufige Bewegung nicht zu der Tradition hin, sondern von ihr weg einschlägt.

Die Ergebnisse seiner mühevollen Untersuchungen fasst Waitz selbst zusammen in dem vierten und letzten Capitel: „Die Entstehung der pseudoclementinischen Schriften" (S. 366—375). Er unterscheidet Quellenschriften, den Clemens-Roman und dessen Bearbeitungen in den auf uns gekommenen Homilien und Recognitionen.

Als Quellenschriften nennt Waitz 1) 10 Bücher *Κ(ηρύγματα) Π(έτρου)*, 2) *Π(ράξεις) Π(έτρου)*, ausserdem noch 3) den Dialog des Clemens und Appion, 4) die bardesanistische Schrift *περὶ εἱμαρμένης*.

1) „Die 10 [ursprünglich 8] Bücher *Κηρύγματα Πέτρου* stellen selber, so wie sie in den Clemens-Roman aufgenommen worden sind, nur die Überarbeitung einer älteren, judenchristlich-gnostischen [antipaulinischen und antikatholischen] Schrift dar, die allein *Κηρύγματα Πέτρου* genannt werden dürfte. Diese ältere Schrift ist mit dem dazu ge-

hörigen Brief des Petrus an Jacobus und der sogenannten *διαμαρτυρία* [des Jacobus] bald nach 135 in Cäsarea aus den Kreisen einer judenchristlich-gnostischen Secte hervorgegangen, welche in ihrer Auffassung des Christentums und insbesondere in ihrer Polemik gegen Paulus dem Elkesaitismus verwandt ist, aber in ihrer Ablehnung jedes Enthusiasmus ihm feindlich gegenübersteht. [Petrus predicator judenchristlich und gnostisch, antipaulinisch und antikatholisch, elkesaitisch und antielkesaitisch zugleich und doch Verfasser eines Geheimbuches seiner Secte.] — Nach dem Auftreten des Marcionitismus hat sie eine durchgreifende Redaction erfahren: Zwei Bücher wurden nun hinzugefügt, das jetzige 7. Buch (quae prosecuti sunt XII apostoli in templo) aus einer apokryphen Schrift, in der wir vielleicht ältere (katholische) Thomas-Acten erkennen dürfen, um daraus gegen Marcion den Nachweis zu liefern, dass Jesus der von Moses geweissagte Christus aeternus sei, sowie das jetzige 4. Buch (quod cum multi dicuntur dii, unus est verus deus secundum testimonia scripturarum), ein Excerpt aus Justin's Antimarcion, um, ebenfalls gegen Marcion gerichtet, der Behauptung zu begegnen, als ob die Erwähnung mehrerer Götter im A. T. die Existenz der beiden Götter Marcion's beweisen könne. Aus dieser Schrift wurden auch in anderen Büchern der *K. Π.* an geeignet erscheinenden Stellen Abschnitte eingefügt. Was in *K. Π.* gegen Paulus gesagt war, wurde jetzt gegen Marcion gemünzt. Immerhin behielt die Schrift den Charakter als petrinischer Kerygmen und wurde so zusammen mit ihren beiden Prologen [Ep. Petri ad Iacobum, Contestatio Iacobi] weiter überliefert, zumal sie in dieser Eigenschaft die gewichtige apostolische Autorität des Petrus der des Paulus, auf die sich Marcion stützte, gegenüberstellte . . . Als der Marcionitismus anfing, in Syrien eine besondere Propaganda zu entfalten, verwandelte ein solcher Judenchrist im Interesse des alttestamentlichen Gesetzes und Gesetzgebers das heilige Buch

seiner Secte in eine polemische Schrift wider den Erstgeborenen des Satan, wie Polykarp den Marcion nennt, und übergab sie, vielleicht zu derselben Zeit, als Bardesanes seine antimarcionitischen Dialoge schrieb (im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts), der Öffentlichkeit."

Einfach beginnt diese Quellenkritik eben nicht. Bald nach 135 wurden die *Κηρύγματα Πέτρου* mit Polemik gegen Paulus in Cäsarea, wo Paulus zwei Jahre lang gefangen war, verfasst als das heilige Buch einer judenchristlich-gnostischen Secte. Judenchristlich-gnostisch? Die Secte war verwandt den Elkesaiten, den Anhängern des antipaulinischen Propheten Elxai, stand aber deren (prophetischem) Enthusiasmus feindlich gegenüber. Also eine Geheimschrift gegen Paulus als Apostel und gegen Elxai als Propheten. Da trat Marcion auf als ein zweiter Paulus; der Marcionitismus entfaltete in Syrien eine besonders lebhafte Propaganda. Wohl in dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts verwandelte ein solcher gnostischer Judenchrist die Geheimschrift seiner Secte in eine öffentliche Streitschrift gegen Marcion. Dazu diente ihm die Einschaltung eines 4. Buches aus der auch sonst benutzten Schrift Justin's gegen Marcion, eines siebenten wohl mit Benutzung älterer, aber ganz unbezeugter katholischer Thomas-Acten. In solcher Verwandlung sind die *K. Π.* dem Pseudo-Clemens zugekommen.

„Als zu Anfang des 3. Jahrhunderts Alkibiades von Apamea das Buch Elkesai nach Rom brachte[1]), wird auch die antimarcionitische Redaction der *K. Π.* dorthin gekommen sein, um von dem Autor der Clementinen von neuem — diesmal im apologetischen Interesse gegen das Heidentum — verwertet und verarbeitet zu werden."

Dem Autor des Clemens-Romans, welcher das Heidentum nach allen seinen Richtungen und Gedankenkreisen

[1]) Vgl. meine Ausgabe der Bruchstücke des Elxai-Buches hinter Hermae Pastor graece, ed. II, 1881, p. 231.



zu widerlegen bestrebt war, kommt noch weiterer Stoff zu: die morgenländische Schrift des Bardesanes *περὶ εἱμαρμένης*[1]) und die wahrscheinlich abendländischen sogenannten Dialoge des Clemens und Appion, beide Schriften wohl um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts verfasst. Soll der Name des Clemens in der zweiten Schrift dem Verfasser des Romans etwa den Namen seines Helden geboten haben?

Die zweite Hauptquellenschrift des Pseudo-Clemens waren aber „die um 210 aus antiochenisch-katholischen Kreisen hervorgegangenen *Πράξεις Πέτρου*. Deren Erzählung bot ihm den Rahmen dar, in den er die Abhandlungen und die Dialoge, wie sie in seinen sonstigen Quellenschriften vorlagen, einfügen konnte. Hier fand er den Namen Simon vor. Was in *K. Π.* von Paulus bezw. Marcion gesagt war, wurde jetzt auf den Magier Simon übertragen, der nun auch noch der Vertreter der heidnischen Volksreligion und Philosophie werden musste. So entstand [in Rom zwischen 220 und 230; vgl. S. 75] die Grundschrift der Clementinen.“ Anstatt eines Simon qui et Paulus in diesen Schriften erscheint bei Waitz ein in der ersten petrinischen Quellenschrift bekämpfter Paulus qui et Marcion nach deren zweiter Auflage, in der clementinischen Grundschrift ein Simon Magus Samaritanus, christianae haereseos, gentilium religionis et philosophiae propugnator, Paulo, qui et Marcion, substitutus. Diese Petrus-Acten wurden in dem Clemens-Romane „mit den ausgesprochen judaistischen *Κηρύγματα Πέτρου* verbunden und nahmen dadurch eine Färbung an, die sie selber als ein judenchristliches Machwerk erscheinen lassen konnte,

---

[1]) Der Abschnitt Clem. Rec. IX, 17. 19—29 stimmt ziemlich überein mit dem, was Eusebius praep. ev. VI, 10 *ἐκ τῶν Βαρδεσάνου* griechisch mitteilt, was syrisch erhalten ist in dem vollständigen Dialoge zwischen Bardesanes und Avida. Dieses Zusammentreffen führt auch Waitz (S. 256 f.) zurück auf eine ältere Schrift, wie er meint, den bardesanistischen Dialog *περὶ εἱμαρμένης*.



wie sie denn auch so von der Tübinger Schule betrachtet wurden" (S. 201). Durch Einfachheit kann sich auch diese Annahme nicht empfehlen.

So bedenklich auch der immer noch zu Grunde liegende Antipaulinismus nebst manchen Lehren für die auf Petrus und Paulus gegründete katholische Kirche sein musste, so steht Waitz doch nicht an, die auf uns gekommenen Clementinen der Zeit nach dem Concil von Nicäa, der römischen Reichskirche des 4. Jahrhunderts zuzuweisen. Dahin wird zuerst verwiesen der Homilien-Redactor, welcher die Gottheit Christi noch entschieden verwirft (Hom. III, 7. 37; XVI, 15), freilich als ein Arianer des Morgenlandes, „wohin schon im Laufe des 3. Jahrhunderts durch Leute, welche mit dem um Alkibiades aus Apamea sich scharenden Kreise der römischen Gemeinde in Verkehr standen, der Clemensroman gelangt sein wird". „Überhaupt liebt er mehr all das, was einer philosophischen Abhandlung ähnlich sieht. Geschichtliches dagegen oder Anekdotenhaftes hat für ihn wenig Reiz." Der Verfasser der Homilien wird mit Ch. Bigg (The Clementine Homilies, Oxford 1890) „als ein aramäischer Christ, wohl syrischer Nationalität, zu betrachten sein, der in dem judenchristlichen System, wie es in den Clementinen enthalten ist, eine Lösung des grossen christologischen Problems [nach dem Concil von Nicäa] zu finden meinte".

„Eine etwas andersartige Bearbeitung der clementinischen Grundschrift ist das griechische Original der Recognitionen. Schliesst sie sich an den Faden der Grundschrift an, ohne ihn merklich zu verlassen, so hat sie doch umfangreiche Blätter derselben, besonders diejenigen, welche die *K. Π.* enthalten, stark gekürzt bezw. zusammengedrängt (vgl. H. I—III. XVI—XX und R. I—III). Alles Archaistische hat dagegen das Interesse des Redactors behalten, soweit es nicht in seinem Sinne ausgesprochen ketzerisch ist. Sein Sinn ist auf praktische Frömmigkeit gerichtet. Sein theologischer Standpunkt ist ebenfalls nachnicänisch

und, wie es scheint, arianisch . . . Darf aber der Standpunkt des griechischen Bearbeiters der clementinischen Grundschrift, dessen Werk in Rufin's Übersetzung bezw. Überarbeitung erhalten ist, als der eines Arianers und Anhängers des Bischofs Eunomius von Cyzikus [† um 393] gelten, so ist damit Zeit und Ort der griechischen Recognitionen bestimmt."

So ist der Gegensatz gegen Paulus wenigstens in einer Quellenschrift der Clementinen wohl anerkannt, aber beschränkt auf die bescheidenen Kreise einer judenchristlich-gnostischen, dem Elkesaitismus verwandten, aber seinem Enthusiasmus feindlichen Secte nach dem völligen Untergange Jerusalems (135). Ohne Beziehung auf Paulus hat eine andere Quellenschrift dem Pseudo-Clemens den von Petrus bekämpften samaritischen Magier Simon als Ausbund aller Schlechtigkeit (Act. VIII, 26), Verfechter christlicher Häresie, heidnischer Religion und Philosophie dargeboten. Der Schein eines Simon qui et Paulus ist erst dadurch entstanden, dass Pseudo-Clemens um 220—230 diese beiden Quellenschriften zusammenarbeitete und das Antipaulinische der einen Quellenschrift auf den Simon der anderen übertrug. Den so entstandenen Simon qui et Paulus haben dann die beiden arianischen Bearbeiter des 4. Jahrhunderts arglos übernommen und durch ihre vielgelesenen Schriften der Nachwelt überliefert.

Der unermüdlich thätige und überall mindestens anregende Adolf Harnack[1]) versagt mir die Ehre, hier den Weg der Quellenkritik gebahnt zu haben, und be-

[1]) Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, II. Band. Die Chronologie der Litteratur von Irenaeus bis Eusebius, 1904, S. 518—540. Die pseudoclementinischen Schriften. Albrecht Ritschl hat in der 1. Ausgabe seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" (1850) meine Grundansicht über die Clementinen wesentlich anerkannt. Was er in der 2. Ausgabe (1857) über diese Schriften ausgeführt hat, wird bei A. Harnack und Gefolge ebenso wenig noch beachtet, wie seine Ausführungen über die Ignatius-Briefe.

ginnt: „Nach Uhlhorn's Untersuchung (1854), also nach 50 Jahren . . . ist endlich wieder das Problem der pseudoclementinischen Schriften im Zusammenhang und gründlich untersucht worden, nämlich von Waitz," dessen Werk Harnack grösstenteils noch während seines Druckes benutzen konnte. „Auf keinem anderen Punkte der altchristlichen Litteratur haben die Urteile so schroff gewechselt wie in Bezug auf die pseudoclementinischen Schriften: in der Mitte des vorigen Jahrhunderts standen sie im Centrum der Hypothesen über die Entwickelung des vorkatholischen Zeitalters der Kirche (denn man verlegte sie — Quellenschriften und Bearbeitungen — in das Ende des 1. und kaum über die Mitte des 2. Jahrhunderts); jetzt werden sie von vielen neueren Forschern bei den Untersuchungen über die Entstehung des Katholicismus nicht oder kaum mehr berücksichtigt, sind in einen Winkel der Litteraturgeschichte verstossen, und ihre Abfassungszeit wird tief heruntergerückt (wenn auch über das Alter ihrer Quellenschriften eine Einigung noch längst nicht erzielt ist). M. E. ist ihnen damit nur ihr Recht geschehen." In der Herabsetzung der Clementinen und ihrer Quellenschriften hat Waitz für Harnack noch nicht genug gethan.

Seine erste Quellenschrift, die antipaulinischen „Kerygmen des Petrus", hat Waitz als „judenchristlich-gnostisch" bezeichnet. Harnack stimmt bei. Aber Waitz lässt sie bald nach 135 in Cäsarea verfasst sein. Da sagt Harnack (S. 536): „Hier ist der Punkt, an welchem die neue Untersuchung von Waitz (S. 78—169) den stärksten Widerspruch hervorruft." Zwar sei es ein Hauptvorzug der Waitz'schen Untersuchung, darin das richtige Mass getroffen zu haben, „dass Paulus, zwar nicht durchweg, aber doch an nicht wenigen Stellen und in wichtigen Partien, an der Person des Simon Magus bekämpft wird" [1]).

[1]) Allerdings kommt Waitz selbst (s. o. S. 547, Anm. 2) zurück

Aber für Cäsarea als Abfassungsort findet Harnack nicht einmal Wahrscheinlichkeitsgründe beigebracht. „Was aber die Zeit betrifft, so ist es auffallend, wie schnell Waitz die einzigen festen Punkte für die Datirung preisgegeben hat zu Gunsten der Annahme eines hohen Alters der Kerygmen. Die festen Punkte sind Symmachus, Alcibiades und die Ebioniten des Epiphanius (die letzteren über + 200 hinaufzusetzen, haben wir schlechterdings keinen Anlass). Nun bringen aber die Kerygmen ein festes, abgeklärtes historisch-dogmatisch-apologetisches System. Dieses den verwandten Erscheinungen zeitlich überzuordnen, ist unstatthaft . . . Welches Recht haben wir, die Polemik gegen die Elkesaiten bereits um das Jahr 135 . . . anzusetzen? . . . Von einer öffentlichen Bedeutung derselben hören wir erst seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts . . . Marcion ist ganz deutlich bekämpft. Waitz sucht dem zu entgehen durch die (übrigens auch von Anderen befürwortete) Annahme einer antimarcionitischen Überarbeitung der Kerygmen. Ich sehe die Nötigung zu dieser die Quellenfrage noch mehr complicirenden Hypothese nicht ein . . . Erwägungen (S. 161), dass der Inhalt der Kerygmen für die Zeit um 135 besonders gut passe, sind ganz subjectiv. Dann aber ist es geboten, bei der Zeit um 200 stehen zu bleiben. Hier haben wir festen Boden . . . Natürlich weist das Buch auf das palästinensisch-syrische (‚arabische') Gebiet, die Heimat dieser Richtungen, zurück, aber ob sein Verfasser dort weilte, ob er nicht vielmehr schon auf römischem Boden zu suchen ist, kann man nicht wissen."

Mehr einverstanden ist Harnack mit Waitz bei der zweiten Hauptquellenschrift, den *Πράξεις Πέτρου*, wo dem Petrus gegenüberstehe Simon Magus, „der als connexio haereticorum erscheint, aber durchaus nicht, wie in

---

auf den Simon qui et Paulus, welchen er doch gerade den *K. Π.* abspricht, doch wohl nur nach der Verarbeitung dieser Quellenschrift durch Pseudo-Clemens, wie er sie behauptet.

den Kerygmen, ein verkappter Paulus ist". Anstatt eines Simon-Paulus-Marcion hier die Simon-Petrus-Legende. Nur dass der Verfasser ein Kleriker von Antiochien gewesen, sei nicht hinreichend erwiesen.

Die Dialoge des Clemens (oder nach Eusebius, K.-G. III, 38, 5, des Petrus) mit Apion berührt Harnack nur beiläufig (S. 522, Anm.). Dagegen das Zusammentreffen des Clemens Rec. IX, 17. 19—29 mit Bardesanes führt er (S. 535 f.) geradezu auf Abhängigkeit des Pseudo-Clemens von Eusebius zurück.

Auch den Kern dieser Clementinen, den Clemens-Roman selbst, findet Harnack bei Waitz noch zu frühe angesetzt. „Die inneren Gründe gestatten nur die Behauptung, dass der Clemens-Roman zwischen 225 und 300 in Rom abgefasst ist. Innerhalb dieses Zeitraums ist wohl die Zeit um 260 den früheren Jahrzehnten vorzuziehen" (S. 532). „Die Clemens-Schrift hatte ausschliesslich einen didaktisch-apologetischen Zweck; gegenüber den unrichtigen und unbefriedigenden Antworten, welche das (gebildete) Heidentum und die Häresie auf die zahlreichen und wichtigen Fragen der religiösen Weltanschauung geben, sollen hier die einleuchtenden Wahrheiten der christlichen Religion mitgeteilt werden. Für 'suchende' Heiden und für Katechumenen der gebildeten Stände ist das Werk geschrieben ... Der theologische Standpunkt ... kann noch als gemein-christlich und kirchlich bezeichnet werden ... Ganz deutlich erkennt man also, dass das Judenchristlich-Synkretistische lediglich den Quellen angehört... Ebenso ist der Antipaulinismus ausschliesslich in den Quellen zu suchen."

So bleibt für die beiden uns erhaltenen Bearbeitungen des Clemens-Romanes, die Homilien und die Recognitionen von vorn herein „frühestens das letzte Drittel der 3. Jahrhunderts als Abfassungszeit" übrig (S. 533). Harnack meint nachweisen zu können, „dass die Schriften die lucianisch-arianische Christologie enthalten, dass sie aber gegen

die Orthodoxie und das 'ὁμοούσιος' nicht polemisiren (das Wort ὁμοούσιος kommt in ihnen überhaupt nicht vor [doch Hom. XX, 7]). Diese Haltung ist vor dem Nicänum, also um 300 und zwischen 313 und 325, leichter verständlich als nach demselben. Doch muss die Möglichkeit offen gelassen werden (s. unten), dass die Verfasser Grund hatten, sich der directen Polemik gegen die Orthodoxie zu enthalten. In diesem Falle können die Schriften auch nach dem Jahre 325 angesetzt werden. Offenbar konnte nur ein katholischer Christ, der der lucianisch-arianischen Christologie huldigte, den strengen (antimodalistischen und antiorthodoxen) Monotheismus, den er in seinen judenchristlichen Quellen fand, billigen und weiter führen. Das aber haben die Hom. und Recogn. gethan."

Für den Verfasser der Homilien lässt Harnack (S. 535) hinsichtlich der Christologie die ganze Zeit von 290—360 offen bleiben, „wenn es auch von ihr aus angezeigt erscheint, die vornicänische Zeit zu bevorzugen. Jedenfalls aber ist an die Schule bezw. den Umkreis oder besser die Doctrin Lucian's zu denken. Sie hat den Verfasser in der Christologie durchschlagend beeinflusst."

Der Verfasser der Recognitionen soll ja IX, 19—29 schon aus Eusebius praep. ev. VI, 10 ausgeschrieben haben und wird verwiesen „frühestens in die Zeit zwischen 313 und 325, d. h. unmittelbar nach der Praeparatio des Eusebius".

Wenn beide Baumeister auch in dem Ausbau etwas auseinandergehen, so führen sie doch gemeinsam ein stattliches Gebäude für die pseudoclementinischen Schriften auf, in welchem sämtliche an ihrer Abfassung beteiligte Schriftsteller Unterkunft finden. Das Erdgeschoss ist für die Quellenschriftsteller. Im Parterre links werden die Predigten (κηρύγματα) des den Paulus als den feindseligen Menschen bekämpfenden Pseudo-Petrus untergebracht, welche Waitz von einem geistigen Vetter (nicht Bruder) der noch wenig über Palästina hinaus bekannt gewordenen

Elkesaiten alsbald nach dem endgültigen Falle Jerusalems (135) zu Cäsarea verfasst, dann nach dem Vordringen des Marcionitismus noch vor Ablauf des 2. Jahrhunderts von einem Geistesgenossen aus einer Geheimschrift zu einer öffentlichen Streitschrift gegen Paulus qui et Marcion umgewandelt sein lässt. Harnack unterscheidet hier nicht zwischen einer editio princeps arcana und einer editio altera aucta et vulgata, sondern lässt diesen von Hause aus elkesaitischen Prediger Petrus nicht vor 200, als oder kurz bevor der schon hundertjährige Elkesaitismus aus seinem bisherigen Stillleben in Palästina bis zu der Welthauptstadt hin verbreitet ward, vielleicht schon auf römischem Boden, gegen den bereits allgemein anerkannten Paulus sein Gift ergossen haben. Einiger sind beide Baumeister über Parterre rechts. Diese Räume sind für den gut katholischen Pseudo-Petrus fabulator, welcher um 210 (in Antiochien, bezweifelt Harnack) seinen Kampf gegen den Magier und Erzketzer Simon ausgeführt hat. Ausser dem Prediger und dem Fabulator Petrus bringt Waitz allein in Parterre noch den Bardesanes mit seinem „Schicksal“ und den „Clemens gegen Apion“ unter.

Die ganze Beletage weisen beide Baumeister dem Helden des Ganzen zu, dem Clemens, welcher nach Waitz zwischen 220 und 230, nach Harnack erst um 260 seinen grundlegenden Clemens-Roman geschrieben habe. Dabei soll er freilich aus Parterre links zu viel gegen Paulus (und Marcion) Geschriebenes [1]) übernommen und mit dem Parterre rechts gegen den Magier und Erzketzer Simon Geschriebenen zusammengearbeitet haben. So hat er unbedacht den Paulus qui et Simon geschaffen, welchen die Kritik des 19. Jahrhunderts aufgriff.

Der Roman des Pseudo-Clemens fand viele Leser und zwei Hauptbearbeiter, welche den scheinbaren Simon qui et Paulus unbedenklich übernahmen. In dem Gebäude

---

[1]) Nach Waitz S. 75 „von dem Schwindel des synkretischen Zeitalters ergriffen“.

dieser Clementinen nehmen sie das zweite Stockwerk ein. Links schreibt der Verfasser der Homilien, nach Waitz syrischer Herkunft, trotz des Concils von Nicäa ein Arianer geblieben, nach Harnack vielleicht schon vor dem nicänischen Concil als ein Anhänger der lucianisch-arianischen Christologie. Rechts ist die Oberstube des Verfassers der Recognitionen, welchen Waitz für einen Anhänger des bedeutenden Arianers Eunomius erklärt, Harnack ein Stück aus des semiarianischen Eusebius Praeparatio evangelica ausschreiben lässt. Der von dem Clemens-Romane stammende Schein eines Simon qui et Paulus soll diese beiden Arianer gar nicht mehr gekümmert haben.

Sollte der Simon qui et Paulus aber wirklich erst im 3. Jahrhundert durch Zusammenarbeitung von zwei Schriften unter dem Namen des Petrus, seiner Predigten gegen Paulus, seiner Acta gegen Simon, entstanden sein?

Tübingische Kritik hat den Simon qui et Paulus bereits in der Apostelgeschichte VIII, 1—24 wahrgenommen, und ich habe ihr, so entschieden ich auch die Geschichtlichkeit des samaritischen Magiers Simon behaupte, hinsichtlich des in der Apostelgeschichte abgewehrten Zerrbildes von Paulus beigestimmt[1]). Dass dieser Abschnitt in der Apostelgeschichte eine störende Unterbrechung des Zusammenhanges ist, kann auch Waitz (S. 223 f.) nicht bestreiten. Aber er findet hier ein Stück aus alten Petrus-Acten, doch sehr anders, als auch ich in dem ersten Teile der Apostelgeschichte *Πράξεις Πέτρου* wahrgenommen habe (Acta app. gr. et lat. 1899), nämlich aus einer Schrift, welche den Kampf des Simon Petrus gegen Simon Magus in dem Lande Samarien ausgeführt habe. Dieses Stück soll in den Petrus-Acten noch wesentlich anders gelautet haben, als es der Bearbeiter der Apostelgeschichte bietet: „Lange Zeit hat Simon das samaritische Volk durch seine Künste bezaubert (VIII, 9—11). Da tritt ihm Petrus [für

---

[1]) Zuletzt in dieser Zeitschrift 1903, III, S. 328 f.

welchen der Bearbeiter VIII, 12 den Philippus einsetzt] entgegen [kommt nicht erst nach den Erfolgen des Philippus und der Taufe Simon's mit Johannes aus Jerusalem, wie Act. VIII, 14 f. erzählt]; er [nicht Philippus] thut grössere δυνάμεις in der Kraft des h. Geistes als Simon durch seine zauberischen Kräfte (vgl. III, 1 f.; IX, 32 f. 36 f. [was hier doch nicht in Samarien geschieht]) und gewinnt so das samaritische Volk, so dass viele sich [durch ihn, nicht Philippus] taufen lassen (VIII, 12). Daraufhin lässt sich auch Simon [durch Petrus, nicht Philippus] taufen (VIII, 13). Da er [Simon] aber dieselben Wunder und Zeichen thun möchte wie Petrus (*θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας* VIII, 13 [aber von Philippus vollbracht]), bringt er dem Apostel [Petrus allein, welchem erst der Bearbeiter der Apg. den Johannes beigesellt hat] Geld: *προσήνεγκεν αὐτῷ* (statt *αὐτοῖς*) *χρήματα λέγων· Δὸς* (statt *δότε*) *καμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην* (VIII, 18. 19). Petrus verweigert dies; Simon wird deshalb giftig (vgl. VIII, 23]. *Πέτρος δὲ εἶπε πρὸς αὐτόν· Τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν κτλ.*" In den alten Petrus-Acten, welche Waitz entdeckt hat, soll Simon dem Petrus, nicht auch dem Johannes, nur dafür Geld angeboten haben, dass auch er „die Gabe, Wunder zu thun", erhalte. Das Geldanerbieten für „das alleinige Vorrecht des apostolischen Amtes . . . die Hände aufzulegen zur Geistesmitteilung" soll erst dem Bearbeiter der Apostelgeschichte angehören. Das ist der Fortschritt des Literarkritikers Waitz über die Tendenzkritik. Dieses Stück alter Petrus-Acten, welches er erfunden hat, lässt allerdings einen Gedanken an Simon qui et Paulus nicht einmal aufkommen. Aber der Bearbeiter der Apostelgeschichte stellt den Simon nun einmal so dar, dass er für ein apostolisches Vorrecht Geld anbietet.

Wirkliche alte Petrus-Acten, die Actus Petri cum Simone (Vercellenses), verändern wohl auch den Bericht der Apg. VIII, 9 f., schon durch Verlegung des Auf-

trittes nach Jerusalem, mehr noch durch Paulus (statt Johannes) als Assistenten des Petrus, und lassen den Simon auch für „die Gabe, Wunder zu thun“, Geld anbieten, aber ohne die bedeutsame Handauflegung wegzulassen [1]). Aber welchen anderen Sinn kann es haben, dass hier dem Petrus gegenüber Simon gerade Paulus beigesellt wird, als die Vorstellung eines Simon qui et Paulus abzuwehren? In Rom steht Paulus wohl dem gegen Simon kämpfenden Petrus nicht mehr zur Seite, aber durch sein Alibi (Spanien) wird jeder Gedanke ausgeschlossen, dass er mit Simon irgend etwas gemein habe. Harnack (S. 171 f.) hält wohl daran fest, dass diese Actus Petri cum Simone auch nur in dem letzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts nicht unterzubringen wären, lässt sie vielmehr höchstwahrscheinlich erst der Mitte des 3. Jahrhunderts angehören. Da er aber den Clemens-Roman erst um 260 ansetzen möchte, kann er den Simon qui et Paulus, welchen die Actus Petri c. S. sichtlich abwehren, aus diesem Romane, welcher ihn ohnehin nicht absichtlich geschaffen haben soll, mit Grund nicht herleiten.

Der Simon qui et Paulus wird aber schon in einer Schrift, welche wohl noch der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehört, sichtlich abgewehrt. Es hat eben nicht blos antipaulinische *Κηρύγματα Πέτρου* gegeben, sondern auch ein paulinisches *Κήρυγμα Πέτρου* (*καὶ Παύλου*),

---

1) Petrus sagt in Act. Petri cum Simone (Vercell.) p. 71, 13 sq.: Dic, Simon, non tu Hierosolymis procidisti ad pedes mihi et Paulo, videns per manus nostras remedia quae facta sunt (cf. Act. VIII, 13. 18), dicens: ‘Rogo vos, accipite a me mercedem quantum vultis, ut possim manum imponere et tales virtutes facere’? cf. Act. VIII, 19. Die Geistesmitteilung durch Handauflegung wird auch nicht beseitigt durch die Wunderthätigkeit in der Didascalia apostolorum VI, 7, wo der Auftritt gleichfalls nach Jerusalem verlegt wird, aber dem Simon alle (Zwölf)apostel gegenüberstehen: *καὶ ἡμῶν (τῶν ἀποστόλων) . . . δυνάμεις ἰαμάτων ἐπιτελούντων ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας (ἐπιθέσει τῶν χειρῶν?) τὴν τοῦ πνεύματος μετουσίαν δωρουμένων χρήματα προσήνεγκεν (ὁ Σίμων) ἡμὶν κτλ.*

welches nicht bei Judenchristen, sondern vielmehr bei Gnostikern, wie der Valentinianer Herakleon, ja bei katholischen Kirchenlehrern seit Clemens Alexandrinus den grössten Beifall gefunden hat und in den Actis Petri cum Simone schon benutzt ist. Dieses Kerygma habe ich mit Gründen, welche Waitz und Harnack nicht einmal zu entkräften versucht haben, zu den Kerygmen des Petrus, welche den Pseudoclementinen zu Grunde liegen, in gegnerische Beziehung gesetzt[1]). Lässt sich in den Bruchstücken dieser Schrift die Abwehr des Simon qui et Paulus verkennen? Gewaltsam unterdrückt werden alle Verhandlungen des Paulus mit Petrus und den beiden anderen „Säulen" in Jerusalem Gal. II, 1—10, namentlich der Zwist des Paulus mit Kephas in Antiochien Gal. II, 11—21, auf welchen der judenchristliche Clemens Hom. XVII, 19 ganz offen den Simon qui et Paulus stützt. Erst in Rom, wo, nach den Bruchstücken zu schliessen, Simon nicht anwesend ist, sollen Petrus und Paulus mit einander bekannt geworden sein. Jeden Gedanken an einen Simon qui et Paulus schliesst vollends um 170 Dionysius von Korinth aus, da er den Petrus und den Paulus von Korinth aus brüderlich nach Rom gereist sein und dort gleichzeitig Märtyrer geworden sein lässt[2]). Wie darf man sagen, dass

1) Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV, ed. II, 1884, p. 50 sq. Vgl. dazu: Das *Κήρυγμα Πέτρου* (*καὶ Παύλου*) in dieser Zeitschrift 1893, IV, S. 518—541, und was ich ebendaselbst 1903, III, S. 332 f. bemerkt habe.

2) Dionysius von Korinth schreibt den Römern bei Euseb. K.-G. II, 25, 8: *Ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς* (cf. 1. Kor. I, 12) *ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Waitz (S. 220) lässt den Dionysius die gemeinsame Wirksamkeit und das gleichzeitige Martyrium des Petrus und des Paulus in Rom von ungefähr behauptet haben, „doch nur, wie es scheint, auf Grund eines Missverständnisses der eben angeführten Stelle aus dem

Simon qui et Paulus dem 2. Jahrhundert noch ganz fremd gewesen, erst im 3. Jahrhundert durch Zusammenarbeitung einer antipaulinischen mit einer antisimonianischen Schrift aufgekommen sei? Schon der Sache nach kann ja der Simon qui et Paulus nur im 2. Jahrhundert, ehe die auf Petrus und Paulus gegründete katholische Kirche feststand, entstanden sein und tiefen, nachhaltigen Eindruck gemacht haben.

Auch der Kern der Pseudoclementinen, der Clemens-Roman, sollte erst ein Erzeugnis des 3. Jahrhunderts sein? Dass die Actus Petri cum Simone, wie ich in dieser Zeitschrift 1903, III, S. 334 f. ausgeführt habe, bereits wesentliche Züge unserer Clementinen voraussetzen, kann Waitz (S. 194 f.) nicht bestreiten, will dieselben aber nur auf deren um 210 verfasste zweite Quellenschrift, die *Π(ράξεις) Π(έτρου)*, beziehen und setzt die Actus Vercellenses, welche uns allerdings nicht ohne einige Zuthaten vorliegen, spät genug an, um solche Beziehung denkbar zu machen[1]).

---

ihm bekannten Brief des Clemens an die Korinther [c. V, wo die Zusammenstellung des Märtyrertodes beider Apostel allerdings auf Rom führt und kein Missverständnis hervorgerufen haben kann] und nicht auf Grund selbständiger Kenntnis der Überlieferung" [doch wohl des antijudaistischen *Κήρυγμα Πέτρου*]. Die gemeinsame Reise des Petrus und des Paulus von Korinth nach Rom vor ihrem gleichzeitigen Märtyrertode wird Dionysius nicht aus Überlieferung geschöpft, aber um so mehr behauptet haben, um die Vorstellung eines Simon qui et Paulus, eines von Petrus auf seinen Reisen (*περιόδοις*) bekämpften Simon durch Hervorhebung eines mit Petrus brüderlich zusammen reisenden Paulus abzuweisen. Zufällig ist dieser Zug gewiss nicht. Den mit seiner Frau (als Schwester) reisenden Petrus bot schon 1. Kor. IX, 5, vollends auch mit seiner Tochter die *Περίοδοι (Πέτρου)*, wie sie noch Hieronymus las, und solche weibliche Begleitung des gegen Simon reisenden Petrus ist noch aus unseren Clementinen zu erkennen, wie ich neuestens in dieser Zeitschrift 1903, III, S. 523 f. ausgeführt habe. Dionysius kannte wohl das *Κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου)* und macht den Ansatz zu *Περιόδοις Πέτρου (καὶ Παύλου)*.

[1]) Blosse Behauptung ist es, wenn Harnack (S. 533, Anm. 2) schreibt: „Unsere Schrift [die clementinische Grundschrift], auch ihre Vorstufen [*Πράξεις Πέτρου*], sind dem Verfasser der alten Actus Petri,

Unbestreitbar ist es aber, dass Origenes seinen Tomus III. in Genesin noch in Cäsarea, vor 231, geschrieben hat. Aus diesem Tomus teilt die von Gregor von Nazianz und Basilius d. Gr. um 382 verfasste Philokalia c. XXIII ein Stück mit, welches von Clemens Romanus, des Petrus Jünger, an seinen Vater zu Laodicea gerichtete Worte aus dem 14. Buche der *Περίοδοι* (nach deren älterer Abteilung) enthält und sich in Clem. Recogn. X, 10—13, von Rufinus lateinisch übersetzt, findet. Da es unbestritten zum Kerne des Clemens-Romans gehört, hat also Origenes diesen schon vor 231 gekannt und anerkannt. Und dieser Roman sollte erst 220—230, ja erst um 260 verfasst sein? Was kann man gegen meine Ausführungen in dieser Zeitschrift 1903, III, S. 343—351 mit Grund einwenden? Die Ausflucht Ch. Bigg's und J. Armitage Robinson's, dass erst die beiden Verfasser der Philokalie, welche sonst nirgends etwas aufgenommen haben, was nicht wenigstens den Namen des Origenes führt, dieses Stück nachträglich eingefügt hätten, mag Waitz (S. 70 f.) nicht ergreifen. Da er nun aber sonst nichts einzuwenden vermag, stellt er den Antrag auf Vertagung der Debatte: „Immerhin, wird man auch die Discussion über diese Bezeugung der Clementinen bei Origenes noch nicht als abgeschlossen betrachten dürfen [warum denn nicht?], so kann man doch auch nicht mehr [wenn man sein Hypothesen-Gebäude nicht preisgeben will] Origenes als zuverlässigen Zeugen dafür anführen, dass unsere Clementinen bezw. ihre Grundschrift schon vor Origenes abgefasst seien." Kein rechtlich gesinntes Parlament würde solchen Antrag auf Vertagung ad graecas Calendas annehmen. Harnack (S. 532 f.) findet meinen

---

wie sie uns im Ms. von Vercelli und sonst in Bruchstücken vorliegen, noch ganz unbekannt. Das ist eine höchst wichtige [vielmehr nichtige] Beobachtung. Hilgenfeld (1903, S. 321 ff.) versucht vergebens, das Gegenteil zu erweisen." Vergebens? Habe ich doch Waitz sofort von der Thatsache überzeugt und darf wohl hoffen, auch Andere zu überzeugen.

Widerspruch nur „so weit berechtigt, als die Unmöglichkeit, dass die Worte von Origenes selbst herrühren, weder von Robinson noch von Chapman erwiesen ist; aber in Rücksicht auf die Thatsache, dass Eusebius, der genaue Citatenforscher, bei Origenes eine Clemens-Petrus-Schrift nicht entdeckt hat, muss man den geäusserten und begründeten [?] Zweifeln ein sehr bedeutendes Gewicht beimessen. So auch Waitz S. 70 ff." Dieser urteilt doch etwas anders, wie wir gleich sehen werden.

Origenes hat nach 244 einen Commentar über das Matthäus-Evangelium geschrieben, von welchem ausser griechischen Bruchstücken auch eine lateinische Bearbeitung zu Mt. XVI, 13—XXVII, 13 als Comm. series erhalten ist. Da wird § 77 zu Mt. XXVI, 13 das „gute Werk" (Mt. v. 10) der Salbung erörtert und für die niedrigste, aber Gott schon annehmbare Stufe guten Werkes, als nur 'propter homines vel secundum homines' gethan, angeführt das Wort Dan. IV, 24 über Almosen. Origenes fährt fort: „Tale aliquid dicit et Petrus apud Clementem [Rec. VII, 38; vgl. Hom. XIII, 13], quoniam opera bona, quae fiunt ab infidelibus, in hoc saeculo iis prosunt, non et in illo ad consequendam vitam aeternam, et convenienter, quia nec illi propter deum faciunt, sed propter ipsam naturam humanam." Ähnlich fährt auch das arianische Opus imperfectum in Matthaeum Hom. XXVI bei Mt. X, 41 nach Dan. IV, 24 fort: „Sed audi mysterium (cf. Clem. Rec. VII, 38), quod Petrus apud Clementem exposuit" etc. Waitz wagt nicht die verzweifelte Ausflucht John Chapman's, die gemeinsame Anführung der Worte Daniel's und des Petrus apud Clementem aus dem arianischen Commentare zu Mt. X, 41 in den Commentar des Origenes zu Mt. XXVI, 13 erst später eingefügt sein zu lassen. Er findet es vielmehr „nicht ausgeschlossen, dass auch umgekehrt das Opus imperfectum hier aus Origenes geschöpft habe". Das ausweichende Entweder-Oder ist ein genügendes Zeichen der Verlegenheit. Aus der Klemme

kommt man auch nicht durch das Zugeständnis, dass ein von Origenes noch vor seinem Tode (254) gegebenes Zeugnis für Petrus apud Clementem „nicht unmöglich“ sei. Was soll man nur dazu sagen, dass trotz solcher Nichtunmöglichkeit der Clemens-Roman erst um 260, etwa 6 Jahre nach dem Tode des Origenes, angesetzt wird?

Der Thatsache, dass Eusebius, der genaue Citatenforscher, bei Origenes eine Clemens-Petrus-Schrift nicht entdeckt habe, misst Waitz keineswegs ein so bedeutendes Gewicht bei wie Harnack. Schreibt er doch: „Dass aber Eusebius bei seiner Durchsicht der Werke des Origenes dieses Wort des Petrus apud Clementem [und das erstere in dem Commentare zur Genesis vor 231] sich nicht hätte entgehen lassen, wenn er es hier gefunden hätte, ist doch nur ein argumentum e silentio und lässt sich mit der Geringschätzung erklären, mit der Eusebius h. e. III, 38, 4. 5 von den Pseudoclementinen spricht.“ Ich habe auch auf die sehr mögliche Flüchtigkeit hingewiesen, mit welcher Eusebius die Dialoge des Clemens und des Apion Clem. Hom. IV—VI als *Πέτρου δὴ καὶ Ἀπίωνος διαλόγους* bezeichnet, und kann mich auf das Verfahren des „genauen Citatenforschers“ bei der Bezeugung anderer Schriften, welche ihm nicht genehm waren, berufen [1]). Dem Eusebius, welcher seine immer sehr verdienstlichen Sammlungen von Zeugnissen alter Schriften noch nicht sine ira et studio betrieben hat, kann man es verzeihen, dass er von Clemens als dem Verfasser des Briefes (an die Korinthier) nicht blos den zweiten Brief als von den Alten nicht gebraucht erwähnt, sondern auch „andere wortreiche und lange Schriften seines Namens, gestern und vorgestern [etwa seit 260] von gewissen Leuten vorgebracht, enthaltend Dialoge des Petrus und Apion, *ὧν οὐδ᾽ ὅλως μνήμη τις παρὰ τοῖς παλαιοῖς φέρεται*“. Dabei hat er an Origenes als Zeugen dieser „den

[1]) Vgl. m. Einleitung in das N. T. S. 116 f. Sollen doch selbst das Evangelium und die Apokalypse des Petrus von keinem alten Schriftsteller bezeugt sein (Euseb. K.-G. III, 3, 2).

Charakter apostolischer Rechtgläubigkeit nicht rein bewahrenden" Schriften gar nicht gedacht. Aber ist es verzeihlich, wenn Historiker unserer Tage die urkundlichen Zeugnisse des Origenes über Clemens-Schriften anfechten, welche zu ihrer vorgefassten Geschichtsauffassung des Urchristentums nicht passen? Da scheut man sich nicht vor Geschichtsconstruction a priori und bricht selbst mit der wohlbezeugten Tradition der schon geraume Zeit vor 230 unter dem Namen des Clemens Romanus verfassten *Περίοδοι Πέτρου*.

Waitz steht wohl auch in dem Banne moderner Auffassung der Geschichte des Urchristentums, hat sich aber doch noch einige Unbefangenheit gewahrt und überhaupt so gearbeitet, dass ich nicht umhin können werde, mich hinsichtlich der ganzen Anlage und des Inhaltes dieser Clementinen mit ihm eingehend auseinanderzusetzen. Es genügt ja nicht, nachzuweisen, dass die Clementinen so, wie er meint, nicht entstanden sein können, sondern es gilt auch, ihren wirklichen Ursprung immer noch genauer darzulegen.

XXVII.

Neue gnostische Logia Jesu.

von

A. Hilgenfeld.

„Neue Logia Jesu", welche wir den beiden Oxforder Gelehrten Bernard J. Grenfell und Arthur S. Hunt[1]) verdanken, habe ich in dieser Zeitschrift (1904, III, S. 414 bis 418) noch weiter herzustellen und aufzuhellen versucht.

[1]) New sayings of Jesus and fragment of a lost Gospel, London 1904.

Das Bruchstück eines „verlorenen Evangeliums“ liess ich noch bei Seite, möchte es aber jetzt mitteilen und wo möglich noch etwas weiter aufhellen, als es (GH) Grenfell und Hunt (p. 37—45) schon grundlegend gethan haben.

Der Anfang schliesst sich an Mt. VI, 25. Luc. XII, 22 an und setzt voraus ein *μὴ μεριμνᾶτε.*

τε ἀΠΟ ΠΡΩΙ Εως ὀψὲ
μητΕ ΑΦ ΕCΠέρας
ἕως πΡΩΙ ΜΗΤΕ τῇ
τροφῇ ὑΜΩΝ ΤΙ ΦΑ
γητε μήτε ΤΗ CΤο-
λῇ ὑμῶν ΤΙ ΕΝΔΥ
σηCΘΕ. πολΛΩ ΚΡΕΙσ
σονΕC ἐστε ΤΩΝ κρι-
ΝΩΝ ΑΤΙνα αΥΞΑ
ΝΕΙ ΟΥΔΕ ΝήθΕΙ ὅτι
ΕΝ ΕΧΟΝΤες ἕΝΔυ
ΜΑ ΤΙ ΕΝδύεσθε ΚΑΙ
ΥΜΕΙC ΤΙC ΑΝ ΠΡΟCΘΗσει
ΕΠΙ ΤΗΝ ΕΙΛΙΚΙΑΝ
ΥΜΩΝ ΑΥΤΟς δΩCΕΙ
ΥΜΕΙΝ ΤΟ ΕΝΔΥΜΑ Υ
ΜΩΝ ΛΕΓΟΥCΙΝ ΑΥ
ΤΩ ΟΙ ΜΑΘΗΤΑΙ ΑΥΤΟΥ
ΠΟΤΕ ΗΜΕΙΝ ΕΜΦΑ
ΝΗC ΕCΕΙ ΚΑΙ ΠΟΤΕ
CΕ ΟΨΟΜΕΘΑ ΛΕΓΕΙ
ΟΤΑΝ ΕΚΔΥCΗCΘΕ ΚΑΙ
ΜΗ ΑΙCΧΥΝΘΗΤΕ
. . . .
. . . . .
. . . . ε *ΤΙΝ*
. . . . . *ΩΤΙΝ*
. . . . *κΟCΜΩ*
. . . . *Η*
. . . . *εCΤΙΝ*
Θ . . . .
ΛΕγει? . . . . . .
Ο . . . .

10. *Ὅτι* supplevi, . [. GH]. 12. *ἐν* [*δύεσθε*] supplevi, *ἐν* . . . . GH. 13. *προσθ(ήσει)* supplevi, *προσθη.* papyrus, *προσθ(εί)η* GH.

ΤΑ . . . .
ΓΥμνος? . . . . . .
ΚΑ . . . .
Ν . . . .
ΚΑ . . . .
ΗΜεῖς? . . . . .
CΙ . . . .
. . . .
. . . .
ΕΛεγε· τὴν κλεῖδα
ΤΗς γνώσεως ἐ-
ΚΡΥΨατε· αὐτοὶ οὐκ
ΕΙCΗΛΘατε καὶ τοῖς
CΙCΕΡχομένοις οὐ-
Κ ΑΝεῴξατε τοὺς
ΔΕ ΓΕΙΤονας ὁ-
ΜΟΙΩς ἀ-
ΚΕΡΑΙους ἐ-
ΡΑδιουργήσατε.

Das ist etwa folgender Text:

I. (*Μὴ μεριμνᾶτε ἀ*)*πὸ πρωΐ ἕ*(*ως ὀψὲ μήτ*)*ε ἀφ' ἑσπ*(*έρας ἕως π*)*ρωΐ μήτε* (*τῇ τροφῇ ὑ*)*μῶν τί φά*(*γητε μήτε*) *τῇ στ*(*ολῇ ὑμῶν*) *τί ἐνδύ*(*ση*)*σθε.* (*πολ*)*λῷ κρεί*(*σσον*)*ές* (*ἐστε*) *τῶν* (*κρί*)*νων, ἅτι*(*να α*)*ὐξάνει οὐδὲ ν*(*ήθ*)*ει.* (*ὅτι*) *ἓν ἔχοντ*(*ες ἔ*)*νδυμα τί ἐν*(*δύεσθε*) *καὶ ὑμεῖς; τίς ἂν προσθή*(*σει*) *ἐπὶ τὴν ἡλικίαν ὑμῶν; αὐτὸ*(*ς δ*)*ώσει ὑμῖν τὸ ἔνδυμα ὑμῶν* (cf. Mt. VI, 25—32. Luc. XII, 22—30).

II. *Λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· Πότε ἡμῖν ἐμφανὴς ἔσῃ καὶ πότε σε ὀψόμεθα; λέγει· Ὅταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε* . . . . . .

III. *Ἔλ*(*εγε· Τὴν κλεῖδα*) *τῆς* (*γνώσεως ἐ*)*κρύψ*(*ατε· αὐτοὶ οὐκ*) *εἰσῆλ*(*θατε καὶ τοῖς εἰσερ*(*χομένοις οὐ*)*κ ἀν*(*εῴξατε, τοὺς*) *δὲ γείτ*(*ονας ὁ*)*μοίω*(*ς ἀ*)*κεραί*(*ους ἐ*)*ρα*(*διουργήσατε*) (cf. Mt. XXIII, 13. Luc. XI, 52).

I. Die Worte Jesu in den kanonischen Evangelien sind gnostisch umgebildet. Die Sorge um Kleidung wird aufgehoben bis zur Verwerfung menschlicher Kleidung

49—52. GH non suppleverunt.

überhaupt. Wert hat nur das Eine Gewand, welches Jesu Jünger schon haben, welches Gott ihnen vollends geben wird. Dem gnostischen Johannes der *Διήγησις θαυμαστή*, welche ich in dieser Zeitschrift 1900, I, S. 6—18 herausgegeben habe, erscheint in dem Lichtkreuze nur *μορφὴ μία καὶ ἰδέα ὁμοία* der ihm Angehörenden (*γ'*, 10), und soweit man *μίαν μορφὴν* noch nicht erreicht hat, ist man noch nicht ein vollkommenes Glied des herabgekommenen Christus geworden. Diesen sieht der gnostische Johannes *ά*, 24 unbekleidet und nackt. Praktisch hat Priscillianus so etwas ausgeführt in den nächtlichen Zusammenkünften seiner Anhängerschaft[1]).

II. Die Frage der Jünger, wann Jesus ihnen sichtbar sein wird, und wann sie ihn sehen werden, weist schwerlich zurück auf Joh. XIV, 9 f., die Aufforderung des Philippus, den Vater zu zeigen, und Jesu Antwort: „Wer mich gesehen, hat den Vater gesehen." Hier tritt vielmehr der reinste Doketismus unverhüllt hervor. Was die Jünger an Jesu gesehen haben, erklären sie selbst für blossen Schein. Der Christus des gnostischen Johannes sagt *β'*, 39: *ὃ νῦν ὁρῶμαι, τοῦτο οὐκ εἰμι· ὄψει, ὅταν σὺ ἔλθῃς.* Hier antwortet Jesus, man werde ihn sehen, wenn man sich ausgezogen habe und sich doch nicht schäme. Das ist, wie auch die beiden Herausgeber hervorheben, eine offenbare Berührung mit dem Ägyptier-Evangelium (p. 44, 9 sq. meiner 2. Ausgabe). Da antwortet der Herr auf die Frage, wann sein Reich kommen wird: *Ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.* In dem Papyrus ist die Antwort Jesu leider nicht weiter erhalten.

1) Der scharfe und strenge Präfect Euodius verurteilte Priscillianum gemino iudicio auditum convictumque maleficii nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conventus nudumque orare solitum (Sulp. Severus Chron. II, 50, 8).

III. Den Vorwurf, den Schlüssel der Erkenntnis verborgen und diese den Eintretenden nicht aufgeschlossen zu haben, erhalten hier die Jünger, über welche ja auch der gnostische Johannes gesagt werden lässt α', 36: *Ἰησοῦ, οὓς ἐξελέξω, ἔτι σοι ἀπιστοῦσιν*. An die in das Haus Eingehenden, welchen die Jünger nicht öffneten, schliessen sich die Nachbaren ähnlich an, wie in den *Παραδόσεις Ματθίου* (p. 50 m. 2. Ausg.) an die Erwählten. Bedeuten die in das Haus der Erkenntnis Eingehenden etwa die gewöhnlichen Juden, das einfache Volk, die gleichfalls unverdorbenen Nachbaren dagegen die Heiden?

Bieten die drei Herrenworte, welche wir hier lesen, ein Bruchstück eines verlorenen Evangeliums? Ich glaube nicht. Wohl lesen wir (II) eine Frage der Jünger und Jesu Antwort. Aber das ist ja auch der Fall in dem Bruchstücke, welches Grenfell und Hunt als ein neues Stück *ΛΟΓΙΑ ΙΗCΟΥ* veröffentlicht haben (Zeile 34 f.). So erkenne ich auch hier Logia als dicta probantia doctrinas gnosticas. Und um die Zusammengehörigkeit anschaulich zu machen, teile ich die schon 1897 veröffentlichten *ΛΟΓΙΑ ΙΗCΟΥ* mit, wie sie die beiden Herausgeber jetzt (p. 35. 36) wiederholen.

I. . . . *καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου* (cf. Mt. VII, 5. Luc. VI, 42).

II. *λέγει Ἰησοῦς· Ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (cf. Mt. VI, 17. 18, etiam nov. Log. lin. 38—44). *καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον, οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα* (sensu gnostico potius quam iudaico).

III. *λέγει Ἰησοῦς· ἔ(σ)την ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὗρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς* (cf. Mt. V, 6), *καὶ πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶ(ν) καὶ οὐ βλέ(πουσιν)* . . . (cf. Mt. XIII, 13 sq.).

IV. . . . *(τ)ὴν πτωχείαν* . . . (cf. Mt. V, 3. Luc. VI, 3. Luc. VI, 20).

V. *(λέγ)ει (Ἰησοῦς· ὅπ)ου ἐὰν ὦσιν (β', οὐκ) ε(ἰσι)ν*

ἄθεοι, καὶ (ὅ)που ε(ἷς) ἐστιν μόνος, (λέ)γω· ἐγώ εἰμι μετ' αὐτ(οῦ)· ἔγει(ρ)ον τὸν λίθον, κἀκεῖ εὑρήσεις με, σχίσον τὸ ξύλον, κἀγὼ ἐκεῖ εἰμί (cf. Mt. XVIII, 20, etiam magis Evae evangelium [1]) gnosticum).

VI. *Λέγει Ἰησοῦς· Οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτ(ο)ῦ* (cf. Mt. XIII, 57), *οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν* (cf. Luc. IV, 23).

VII. *Λέγει Ἰησοῦς· Πόλις ᾠκοδομημένη ἐπ' ἄκρον (ὄ)ρους ὑψηλοῦ καὶ ἐστηριγμένη οὔτε πε(σ)εῖν δύναται οὔτε κρυ(β)ῆναι* (cf. Mt. V, 14).

VIII. *Λέγει Ἰησοῦς· Ἀκούεις (ε)ἰς τὸ ἓν ὠτίον σου, τὸ (δὲ ἕτερον συνέκλεισας).*

Die drei Veröffentlichungen Grenfell's und Hunt's, welchen wir zum grössten Danke verpflichtet sind, scheinen mir zusammenzugehören, keine auf ein eigenes Evangelium, alle drei auf *ΛΟΓΙΑ ΙΗСΟΥ* als eine Sammlung von Beweisstellen für gnostische Lehren zu führen. Papias hat *λόγια κυριακὰ* gesammelt, auf der Hut vor *τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν*, welche sich des Beifalls der Menge erfreuten, vollends vor *τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν* (bei Euseb. K.G. III, 39, 3). Auf solche Sammlung gnostischer Allotria, deren kühne Gedanken wohl Eindruck machen mochten, weisen die in Ägypten gefundenen Bruchstücke zurück.

Beginnen die „New sayings of Jesus", wie ich sie in dem vorigen Hefte (S. 414—418) herzustellen versucht habe, wirklich: *Οὐ τοῖοι οἱ λόγοι, οὓς ἐλάλησεν Ἰησοῦς ὁ ζῶν τῷ Κηφᾷ καὶ Θωμᾷ*, so liegt sogar die Frage nahe, ob diese gnostische Logia-Sammlung nicht am Ende eine Beziehung hat auf die *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* des Papias.

---

[1]) Evangelium Evae apud Epiphan. XXVI, 3: *Ἔστην ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ καὶ εἶδον ἄνθρωπον μακρὸν καὶ ἄλλον κολοβὸν καὶ ἤκουσα ὡσεὶ φωνὴν βροντῆς καὶ ἤγγισα τοῦ ἀκοῦσαι. καὶ ἐλάλησε πρός με καὶ εἶπεν· Ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ, καὶ ὅπου ἂν ᾖς, ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος· καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς, συλλέγεις με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις.*

Da schliesst doch das Herrenwort über die Weintrauben und Weizenähren der zukünftigen Vollendung bei Irenäus adv. haer. V, 33, 4: „Haec autem credibilia sunt credentibus“ et Iuda, inquit, proditore non credente et interrogante: „Quomodo ergo tales geniturae a domino perficientur?“ dixisse dominum: „Videbunt qui venient in illa.“ Sollten gegen solche Verweisung auf die Zukunft und solche Veräusserlichung des Gottesreiches etwa in den gnostischen *Λογίοις* Worte des lebenden Jesus an Petrus und Thomas geltend gemacht werden, welche eine schon gegenwärtige Erhebung über die Sterblichkeit, ein schon gegenwärtiges *βασιλεύειν* und *ἀναπαύεσθαι* und ein innerliches Reich Gottes aussagen? Ich stelle nur die Frage, folgend dem Jesusworte in gnostischer Fassung: „Nicht höre auf der Suchende, bis er gefunden hat,“ auch: „Nicht stehe ab jemand, mit Wiederholung anzufragen.“

Anzeige.

The syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, translated into English by F. J. Hamilton and E. W. Brooks. London 1899. 344 S. 8°.

Der unbekannte monophysitische Verfasser des Buches, welches Hamilton und Brooks aus dem Syrischen übersetzt haben, ist weniger ein Schriftsteller als ein Sammler. Die griechische Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, des späteren Bischofs von Mytilene, über die Zeit von 450—491 hat er im III. bis VI. Buch mit Auslassungen so wörtlich aufgenommen, dass man lange diesen fälschlich für den Verfasser des ganzen Werkes hielt. Auch in den übrigen Büchern hat er meist Urkunden und Berichte von Augenzeugen einfach zusammengestellt. Aber gerade darin liegt der Wert seines Werkes. Es sollte nach der Vorrede eigentlich eine Weltgeschichte sein, welche von der Erschaffung der Welt bis zum Jahre 569 n. Chr. reichte. Aber abgesehen von wenigen Abschnitten ist das Ganze doch im

Wesentlichen nur eine Quellensammlung zur Kirchengeschichte für die Zeit von 439—561. Die letzten Capitel des XII. Buches über die Zeit von 561—569, welche den Schluss bildeten, sind verloren gegangen.

Auszüge aus diesem Werke stehen in einer Handschrift des Vatican und wurden herausgegeben mit lateinischer Übersetzung von A. Mai im X. Bande der Scriptorum veterum nova collectio 1838. Eine viel vollständigere Handschrift des Britischen Museums liess J. P. N. Land 1870 abdrucken in den Anecdota syriaca III. Auch diese hat eine grosse Lücke, und der Schluss fehlt. 1899 erschien die erste Übersetzung und Bearbeitung dieser Handschrift von K. Ahrens und G. Krüger. Damals war bereits die englische Übersetzung im Druck, ohne dass die Verfasser Kenntnis hatten von der deutschen Übersetzung.

In mancher Beziehung hat die neue Bearbeitung Vorzüge vor der älteren. Sie bietet z. B. nach Citaten anderer Schriftsteller umfangreiche Abschnitte aus den in der Londoner Handschrift fehlenden Capiteln. Aber leider haben auch die beiden Engländer sich nicht entschliessen können, das ganze Werk zu übersetzen, sondern noch viel mehr Capitel, besonders im I. Buche, ausgelassen als Ahrens. Eine vollständige Übersetzung des ganzen Werkes in einem Bande giebt es also immer noch nicht. Ausserdem fehlen in der englischen Bearbeitung auch die Geschichte vom Lebensende des Theodosius von Jerusalem und die Lebensbeschreibung des Asketen Isaias, welche Ahrens aus demselben Bande Land's aufgenommen hat, weil sie auch von Zacharias geschrieben sind.

Einen wesentlichen Vorzug besitzt die Übersetzung der Engländer dadurch, dass sie die Handschrift des Britischen Museums vorher noch einmal verglichen haben, was leider Ahrens unterlassen hatte. Land sagt in der Vorrede p. XIV: satius esse duxi, ut nunc est horum studiorum conditio, plures Syrorum libros in lucem proferre quam singulis nimium temporis impendendo alios iusto diutius in umbra relinquere. Daher hat sich herausgestellt, dass die Handschrift an sehr vielen Stellen von Land ungenau wiedergegeben ist. Dennoch ist der Vorsprung der englischen Bearbeitung in dieser Hinsicht nicht so gross, wie man zunächst annehmen könnte. Denn Ahrens und seine ausgezeichneten Berater, besonders Th. Nöldeke und G. Hoffmann, haben es verstanden, den Text durch treffende Vermutungen herzustellen, welche oft durch die erneute Prüfung bestätigt oder wahrscheinlicher

gemacht worden sind. Z. B. auf S. 338, 3 hat Land קדמאית. Hoffmann setzte dafür ארמאית, und nach Brooks hat die Handschrift in der That wenigstens ·רמאית. Aber auf die richtige Lesart ist er doch nicht gekommen. An vielen Stellen haben die Engländer dieselbe Vermutung, welche dadurch natürlich an Wahrscheinlichkeit gewinnt oder zur Gewissheit wird. Wenn man die Verbesserungen, welche in den beiden Übersetzungen geboten werden, zusammenstellt, erkennt man mit Freuden, wie viel schon für die Herstellung eines verständlichen Textes geleistet worden ist.

Durch glückliche Verbesserung des Textes ist oft die Übersetzung von Ahrens besser. Z. B. S. 298, 1[1]) lautet in der englischen Übersetzung: He alone (= God) is from everlasting, and hath made the things that are seen bright to the eyes and pleasant to the taste. Mit ganz leichter Änderung des Textes[2]) übersetzt Ahrens: „der allein von Ewigkeit ist, während die sichtbaren Dinge, welche die Augen erfreuten und den Geschmack ergötzten, vorübergegangen sind." S. 216, 16 hat Land דשררה לאחלף. Hamilton schreibt לחלב und übersetzt: and he send him to Berroea. Es ist aber mit Ahrens zu lesen ושררה לא חלף und zu übersetzen: „aber er vertauschte seine Wahrheit nicht" = er blieb seinem Glauben treu.

An anderen Stellen ist es natürlich umgekehrt. Dass die Blätter 140 und 141 der Handschrift in verkehrter Reihenfolge eingebunden sind, hat Ahrens nicht bemerkt, auch nicht die Lücke zwischen Blatt 183 und 184. Aber die deutsche Bearbeitung hat doch auch einen wichtigen Vorzug vor der englischen. Zwar bieten beide sachliche und textkritische Anmerkungen und eine Einleitung. Aber in der deutschen Einleitung von G. Krüger sind die einschlägigen Fragen, besonders das Verhältnis des Verfassers zu seinen Quellen, viel eingehender geprüft, und in den sachlichen Erläuterungen von G. Krüger und Gelzer sind die Probleme viel gründlicher behandelt und die Parallelberichte aus anderen Schriftstellern viel ausführlicher herangezogen und abgedruckt. Die Engländer begnügen sich meist, auf sie zu verweisen.

Ist es also schwer, zu sagen, welche von beiden Leistungen

---

1) דהו לחודוהי איתוהי מן עלם . הלין דין דמתחזין לעינ̈ – אפצח ולטעמתא בסם . ועבר ותנא וש.

2) דלעינ̈א אפצחו ולטעמתא בסמו עברו . תנא וש

im Ganzen den Vorzug verdient, so ist es jedenfalls erfreulich, feststellen zu können, dass das Verständnis des wichtigen Quellenbuches durch beide ganz erheblich gefördert worden ist.

Jena. Dr. Heinrich Hilgenfeld.

Nachtrag zu Giwargis Warda.

In meiner Ausgabe von ausgewählten Gesängen des Giwargis Warda (vgl. Ztschr. f. w. Theol. XLVII, S. 269—272) steht im I. Gesange Str. 1 ϑ דחפיסי und Str. 39 ε ותצולי. Mit Recht bezweifelt Theodor Nöldeke (Ztschr. d. DMG. LVIII, S. 498), dass alle Handschriften diese späte westsyrische Schreibung haben. Wenigstens hat die vaticanische Handschrift [= A], welche ich für die beste halte, wirklich die Schreibung דחפיס und ותצול. Diese Formen hätten natürlich in den Text gesetzt werden sollen. Durch ein Versehen sind sie nicht einmal in den Anmerkungen erwähnt.

Bei dieser Gelegenheit kann ich noch ein anderes Versehen berichtigen. Giwargis sagt I, 27

ריש חׄיוהי דאושא לחמא
ומׄיא אמר חכימא

„Das Wichtigste für das Leben der Menschen ist Brot
Und Wasser“ sagte der Weise.

Diese Worte halte ich nicht mehr für ein Citat Epikur's, sondern für einen Spruch des Jesus Sirach 29, 21: *ἀρχὴ ζωῆς ὕδωρ καὶ ἄρτος*, in der Pĕšiṭtà: ריש חׄיוהי דבר אנשא לחמא ומׄיא.

Bei den Worten II, 49: „Wache auf, du seliger Paulus,
Dessen Freude die Bedrängnis war“
hat der Dichter vielleicht weniger gedacht an 2, Kor. 12, 10 als vielmehr an Röm. 5, 3 *καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν*.

Jena. Dr. Heinrich Hilgenfeld.

Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Titelaufführung eingesandter, nicht verlangter Rezensionsexemplare wird nicht übernommen. Rücksendung der Rezensionsexemplare findet nicht statt.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06546 5968

